البارُون كارادُوفو

الغــزالى

نقله إلى العربية

عَادِل زُعَيتر

راجعــه

محمد عبد الغنى حسن

الغَزَالِى

البارون كارادوڤو

الغزالى

نقله إلى العربية
عادل زعيتر

راجعه
محمد عبد الغنى حسن

دار إحياء الكتب العربية
عيسى البابى الحلبى وشركاه
١٩٥٩

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

بقلم الأستاذ أكرم زعيتر

أعززْ عليّ ، أعزز عليّ أن أقدم هذا الكتاب بدلًا من أن يقدِّمه مترجمُه شقيق وأستاذى عادل زعيتر ، وكان يعد العدة لدراسة مُفاضة عن الغزالى يقدم بها كتابه ، فقضى دون ذلك .

وإنى لأذكُرُ يوماً ألمّ فيه بأخى مرضٌ وجيعٌ ، فاستدنانى منه وقال : « إننى فى معترك المنايا ، وأرانى أدنو من النهاية ، ولا آسى على شىء أسايَ على كونى أقضى ولم أُنجزْ رسالتى [1] التى نذرتُ على نفسى أداءها ودونك وصيتى .. » وهنا تكلّفتُ الجلَدَ ، وأخذتُ أستبعدُ ما يساوره ، ولكنه مضى يؤكد أنه لا يستشعر خوفاً مما هو صائر إليه ، وإنما هى كتبٌ جاءت حصيلةَ جهده هذا العام أعدّها إلى رحلة الشتاء المعتادة إلى القاهرة ، للإشراف على طبعها [2] ، ثم قال : « وقد شرعتُ أترجم « مفكرو الإسلام » لكرادوفو ، وأودّ لو يُنْسِئُ اللهُ فى أجلى كى أُتمه ، فبادِرْ بعد وفاتى إلى الاتصال بصديقنا الأستاذ محمد الحلبى ـ وكان

---

(١) نقل الفقيد إلى العربية نحو أربعين مجلداً لأئمة الفكر وأعيان الفلسفة وجهابذة الاجتماع أمثال : مونتسكيو وجان جاك روسو وفولتير ورينان وغوستاف لوبون وفنلون وأميل لودفيغ ودر منغم وأناتول فرانس وسيديو وحيدر بامات وبوتول وايسمن .

(٢) الغزالى لكرادوفو وابن سينا لكرادوفو والرسائل الفلسفية لرينان .

عادل يثق بمحمد الحلبي ويعده طرازاً رفيعاً في سراوة العاطفة ووفاء الصداقة ـ وهو الكفيل بإخراج ما ترجمتُ من كتب كرادوفو » وقال أشياء أخرى ، ثم سمعتُه بعد لأيٍ ينشد :

فإن تسأل الأيام ما اسمي ما درت وأين مكاني ما عرفن مكانيا !

وأعاد البيتَ ، فقلت له : « لا ، ياسيدى ستدرى الأيامُ ما اسمك ، وستبوِّئُك مكانك فى الخالدين » .

وأبلَّ عادل من مرضه ، واستأنف جهوده فى نشاط عجيب ، وإنتاج وافر ينوء بالعصبة أولى القوة ؛ ويمَّمتُ بيروت مستشفياً ، وبينما كنتُ رهن مبضع الجراح استأثر الله بأخى فى نابلس ، فما لبثت حتى عدتُ إليها أعتمر قبره ، أُندِّيه بالذكريات وأُخضِّله بالعبرات .

وقالت : أتبكى كل قبر رأيته لقبرٍ ثوى بين اللوى فالدكادكِ ؟
فقلتُ لها : إن الأسى يبعث الأسى رويداً فهذا كله قبر مالك !

وفى الخامس عشر من آذار « مارس » توافت إلى نابلس من الأقطار العربية وفودٌ من أعلام الفصحى وأساطين البيان ، فتنافست فى تمجيده ، وتواصت بتخليده ، ونثرت على قبره زهور الوفاء ، فكان فى هذا التقدير عن ذاك الجحود بعض عزاء .

ولعله من لطف الأقدار أن يكون كتاب « الغزالى » أول ما يطبع من آثار عادل بُعيد وفاته ، فالغزالى كان محبَّباً إليه ، أثيراً لديه ، وعلى ما كان للعقل وللبراهين العقلية لدى عادل من مكانة تتجلَّى فى آرائه ومعتقداته السياسية والاجتماعية والفقهية فإنه كان فى تديُّنه وتقواه ، وفى صفاء نفسه وروحانيته ، وفى اتجاهه إلى الله وإيمانه ،

وفى تقديره قيمة القلب والوجدان بابين إلى معرفة الله ، على مذهب حجة الإسلام أبى حامد الغزالى .

و بعد فهذا كتاب « الغزالى » للعلامة الفرنسى « البارون كرادوفو » نسج « عادل » حلته العربية . وقد تجلَّى على العربية ، قبله ، بقلم « عادل » كتاب « ابن رشد والرشدية » للفيلسوف الفرنسى « رينان » وأرجو أن يطلع عليها فى الآتى القريب كتاب « ابن سينا » للعلامة « كرادوفو » ، فتنعم عربيتنا بأروع ما كتبه أعلام الغرب عن فلاسفتنا الثلاثة الكبار .

رحم الله عادلاً عدد كلمات آثاره وأحرف كتبه ، وجزاه عن عربيته وإسلاميته أكرم الجزاء .

نابلس فى { ٢٥ من ذى القعدة سنة ١٣٧٧
١٢ من يونيو (حزيران) سنة ١٩٥٨

أكرم زعيتر

مقدمة المؤلف

يرتبط هذا الكتابُ الذى نُقَدِّمه اليوم إلى القارئ بعُنوان « الغزالىّ » ارتباطاً وثيقاً بالكتاب الذى نشرناه عن « ابن‌سينا » منذ سنتين ، وفى كتاب « ابن‌سينا » كنا قد بحثنا فى انتقال مأثور الفلسفة اليونانية إلى الإسلام ، كما بَحَثْنا فى مذهب المعتزلة العقلىّ وفى الفرع المَشْرِقىّ لمدرسة الفلاسفة الخُلَّص ، وأما فى كتاب « الغزالىّ » فسنتناول بالدرس لاهوتيين سُنِّيين ، ونظريين يُعْرفون بالمتكلمين ، وجماعة الخُلُقيين ، والصُّوفية ، ولا يَبْقَى خارجَ نِطاق هذين الكتابين غيرُ تاريخ الفرع المغربىّ للمدرسة الفلسفية المشتملِ على صلات السِّكُلاَسية[1] العربية بالفلسفَة اليهوديَّة والسِّكُلاسية النصرانية ، وقد عَرَف الجُمهورُ أمرَ هذا الدَّوْر الثالث من تاريخ الفلسفة فى الإسلام ، حيث يَسود « ابن رشد » ، بكتاب رِينَان[2] .

وعلينا أن نُوَجِّه نظر القرّاء غير المستشرقين إلى أن هذا الكتاب عن الغزالى له أهمية حقيقية . أَجَلْ ، وُضِعَ هذا الكتاب بلا ريب على نَمَط كتابٍ تاريخىّ ، غير أن الغزالىّ وأكثرَ المؤلفين الذين ذُكِرُوا فيه يُعَدُّون ـ فى الوقت الحاضر ـ المُصَنِّفين الكلاسيين[3] للحركة الإسلامية ، فكتبُهم كثيرةُ الانتشار فى الشرق ، وهى تُقْرَأُ وتُدرس فى المدارس والمساجد ، ولا يزال الروحُ المحمدىُّ متمثلا فيهم

---

(١) Scolastique

(٢) اسم كتاب رينان هذا هو « ابن رشد والرشدية » ، وقد نقلنا هذا الكتاب الى العربية وتم طبعه سنة ١٩٥٧ . « المترجم »

(٣) Classiques .

فى أيامنا ، و لِذَا فإن من الضرورىّ أن يَبْحَث عنهم كلٌ من يُرِيدُ أن يكسب معرفة تامةً عن روح الإسلام وحياته الداخلية .

ولأهل العلم نعترف بهذه الحقيقة ـ وهى أنه ـ خلال تأليفنا هذا الكتاب ـ كدنا نؤكد مضطرين ، ومع شىء من الدَّهَش ، أن موضوعه كان معروفاً معرفةً ناقصة إلى الغاية ، فيُوجَدُ كثيرٌ من النِّقاط الغامضة فى هذه المادة ذات الأهمية وهى مع ذلك سهلة المنال ، ولا جَرَم أننا لاقَيْنا فى كتابنا « ابنِ سينا » هذه العبارات الغامضةَ ، بَيْدَ أن هذا الغموض نشأ ، على الخصوص، عن فقدان الوثائق ، أى الوثائق التى لم يكن شىء فى ذلك الحين يجعل اكتشافها متوقعا ، وذلك بَدَلًا من كَوْن الوثائق هنا ، فى كتاب « الغزالىّ » ، غزيرةً فى كثيرٍ من النِّقَاط ، وذلك أنك تَجِدُ كثيراً من الكتب حَوْل هذه الموضوعات مطبوعةً رائجةً فى الشرق ، كما أنك تَجِدُ نُسَخاً خطيةً عنها فى مكتباتنا ، إلا أن هذه الكتب لم تُوَضَعْ ، قَطُّ ، على مِحَكٍّ التحليل الدقيق ، أو البحث العميق ، وقد بَذَلْنا جهداً فى بيان ما يَلُوح لنا أنه مُلِحٌّ أكثرَ من سواه فى هذا الصنف من الدراسات .

وهكذا فإنك إذا عَدَوْت البناء العامّ لهذين الكتابين ، وإذا عَدَوْت هذا العملَ فى التوضيح والتنسيق الذى هو سببٌ رئيسٌ لهما ، وَجَدْتَنا قد أبرزنا فيهما قِطَعاً كثيرة متميزة جديرةً بالملاحظة ، وسِرْنا قُدُماً فى تحليل مختلف التآليف ، مُظْهِرين أىَّ الاتجاهات يَجِبُ أن ينصرف إليه نشاط الباحثين ، وزودنا دراسة الأسئلة فى هذه السُّبُل الكثيرة ، وجَعَلْنا من أنفسنا مَثَلًا ، فنَأْمُن أن نكون أهلاً للعِلْم بذلك .

و إليك بعضَ تصويبات لكتابنا « ابن سينا » :

اقرأ ٥٤٨ بدلاً من ٥٢٨ ، وذلك فى الصفحة ١٦ رقم ٢ ، السطر الأخير – وفى الصفحات ٨٨ – ٩٠ لا يجوز أن يُعْزَى كتابُ « البدء والتاريخ » إلى أبى زيد البلخىّ، وإنما هو للمطهَّر بن طاهر المقدسى غير المعروف فى موضع آخر، فقد تمَّ تأليف هذا الكتاب سنة ٣٥٥ ، مع أن أبا زيد الذى نُسِبَ إليه منذ القرن الثالث عشر من الميلاد قد توفى سنة ٣٢٢ هـ ، انظر إلى الجزء الثانى من المجلة الآسيوية لسنة ١٩٠١ ، ص ١٦ وما بعدها ، – الصفحة ١٤٢ السطر ٢١ ، – هناك خطأ حَمَلَنا على وَضْع ٥٨ بدلاً من ٥٣ الذى كنا نَقْصد أن نكتبه ، وذلك أن الجوزجانىَّ الذى اتبعناه جعل وفاة ابن سينا فى الثالثة والخمسين من عمره ، وبما أن الفيلسوف قد تُوُفِّىَ سنة ٤٢٨ هـ ، فإنه يكون قد وُلِدَ سنة ٣٧٥ هـ ، وتَقُول مصادرُ أخرى إن ابن سينا مات فى الثامنة والخمسين من عمره ووُلِدَ سنة ٣٧٠ هـ، وقد سُلِّمَ بهذين التاريخين على العموم ، راجِعْ هـ . دِرِنْبُرْغ ، المخطوطات العربية من مجموعة شِيفِر ، مجلة العلماء ، ١٩٠١ ، ص ٣٣ – الصفحة ١٤٨ السطر ١٥ ، اقرأ المَجَاز بدلاً من المُوجَز .

ويُمْكِنُ أن يُقْرَأ ، كمقدمةٍ للكتابين اللذين نُعْنَى بهما كتابُنا الذى عُنوانُه: « المحمدية والعبقرية الساميَّة والعبقرية الآرية فى الإسلام » ، وتُوجَدُ مُذَكِّرةٌ مهمة تناسب عَيْنَ الموضوع ، عُنوانُها : « رسائلُ الجمعية الملكية للعلوم فى غُوتِنْغِن : الفِرَقُ المعارِضة الدينية السياسية فى الإسلام القديم » ، وهى ا . ج . وِلْهَاوْزِن ، برلين ١٩٠١ ، – وعن عقيدة أقطاب التصوف انْظُرْ أ . بلُوشِه ، فى « دِراسات حَوْلَ الباطنية الإسلامية » ، المجلة الآسيوية ، ١٩٠٢ ، جزء ٢ ، – وقد وَضَع مسيو ت . دُوبُوير موجزاً عن الفلسفة العربية : « تاريخ الفلسفة فى الإسلام » ، ستتغارت ،

١٩٠١ ، ـ وقد أَلْقَى مسيو ل . غُوتيِه ، فى مدرسة الآداب بالجزائر ، محاضرة عن الفلسفة الإسلامية ، الدرس الافتتاحىّ ، نشرت بباريس ، لُورُو ، ١٩٠٠ .

ونَعْلَمُ أن العالِمَ الإسپانىَّ ، مسيو ميغل آسين ، نَشَر حديثاً كتاباً نفيساً عن الغزالىّ ، فرأينا أن نَـكُون مستقلين استقلالاً تامًّا حِيَالَ هذا الـكتاب مادامت وجهةُ نظرنا وخطتُنا قد حُدِّدتا مُقَدَّماً بنشر كتابنا « ابن سينا » .

ولم يَبْقَ علينا إلاَّ أَنْ نَشْـكُر لقرائنا حُسْنَ قبولهم كتابَنا عن «ابن سينا » ، ومن الواضح أن المؤلِّف فى مِثْل هذه الموضوعات يَـكْتُبُ ، على الخصوص ، عن ميل وعن إرضاء لحاجة خاصة فى نشاطه وَفْقَ منهج يلائمه ، ومع ذلك فإن استحسان صَفْوة الناس وما يَحْبُونَنا به من شهادة يُقَدِّرون بها ، كما نُقَدِّر ، وجوهَ الفـكر البشرىّ أو أوضاعَه التى بَدَتْ لنا رائعةً ، هما فوق ذلك أمران مُرْضِيَان جديران بالتقدير ، فلا يُمْـكِنُ الوقوف أمامها بلا شعور ، وقد أَظْهَر لنا كثيرٌ من القراء آيات العطف هذه ، ونحن معترفون لهم بالجميل .

ريو ، سبتمبر ١٩٠٢ — البارون كارَادُوفُو

الفصلُ الأوّل

عِلمُ الكلامِ قبلَ الغزالى

حينما تكلمنا عن تكوين المدرسة الفلسفية لدى العرب لاحظنا أن دراسة النحو سبقت دراسةَ المنطق عندهم ، وكان القرآن ، الذى هو كلامٌ مُنَزَّل ، قد دُرِس من قِبَلهم جُمْلَةً جُمْلَةً وكلمةً كلمةً بغيرَةٍ قائمةٍ على التقوى ، فأعدَّ هذا التحليلُ الدقيق نفوسَهم لتمرينات المناطقة ، وإذْ حَلَّ الوقت الذى نتكلم فيه الآن عن تكوين المذاهب الكلامية عند هؤلاء القوم فإننا نبدأ بإبداء ملاحظةٍ مماثلة ، ولكنْ على جانب كبير من الأهمية ، أىْ أن دراسة الفقه سَبَقتْ دراسة علم الكلام لدى العرب ، فهَيَّأت مباحثُ الفقه نفوسَهم للتحليلات الُخلقية والبراهين الكلاسية ، فتوارت أصول علم الكلام النظرىّ والُخلُقىّ تحت تاريخ الفقه .

ولَمَّا يأتِ وقتُ محاولة رسْمِ تاريخٍ للفقه فى الإسلام . ومن المناسب ، قبل القيام بهذا العمل ، أن تُنْتَظَرَ نتائجُ الأعمال الجارية فى هذه الأيام ، ومع ذلك فإن مِثْلَ هذه المحاولة لا يَدْخُل ضِمْن موضوعنا دخولًا وثيقاً ، فيكفينا أن نُشِير هنا باختصار إلى الكيفية التى سَبَقَ بها تاريخُ الفقه تاريخَ علم الكلام واكتنفه ، وأَخَصُّ ما نستعين به فى اللّمْحة السريعة هو تصانيفُ مستشرقٍ باللغة الألمانية

يتصف أسلوبُه وفكرُه بصفاتٍ فرنسيةٍ بالغةٍ فى التركيب والرَّشاقة والوضوح ، أعنى فون كريمر [١].

بما أنه وُضِعَ منذ ظهور الدين الإسلامىِّ مبدأٌ قائلٌ : إن القرآن ، الذى هو نصٌّ اشتراعىٌّ إلهىٌّ كاملٌ ، يشتمل فى ذاته على قواعد جميع الأحكام القضائية فإنه كان يُفْرَض عملٌ فى التفسير والاستنباط لكى يُسْتَخْرَجَ من هذا النصِّ المحدود قوانينُ يُمْكِن تطبيقُها على مختلف الأحوال ، وكان القرآن انعكاساً لدورٍ قصير من التاريخ ولحضارةٍ قليلة النشوء ، فلما وضعت فتوحُ الإسلام السريعةُ الخارقةُ للعادة تحت سيطرة المسلمين بلاداً واسعةً متنوعةً ذاتَ حضارةٍ قديمة راقية ، عاد لا يُمْكِن أن يُلْقَى فى المُنَزَّلات القرآنية أجوبةٌ تلائم احتياجاتِ الأمم الاجتماعيةَ ملاءمةً مباشرة ، وأىُّ فَرْق كان لا يُوجَدُ بين حياة مُدُن فارسَ وسوريةَ ومصرَ الكبيرة المائجة الوهّاجة والأقوالِ العِيانية العنيفة التى كان نبىُّ مكة يَرى أن يَعْرِض بها فِكْرَته على أعراب الصحراء ؟ ولِذَا فإن الضرورة كانت تقضى بشَرْح القرآن وتوسيعه ، فكان هذا الجهد اللازم من النظام الفلسفىِّ نوعاً ما .

ولكن أطرفَ ما فى الأمر ليس فى كَوْن هذا الجهد قد تَمَّ ، ولا فى كَوْنه قد وُفِّقَ على قياسٍ واسع ، وإنما فى كَوْن أمتعِ ما فى هذا الحَدْس من نقطةٍ ، وهو ما يُقَصِّر كلَّ تخطيطٍ لكِتابنا ، وإن شئت فَقُلْ كلَّ حيلةٍ له ، هو أن هذا الجهد لَقِىَ مقاومةً ، وذلك أنه وُجِدَ أناسٌ يحتجون ويناضلون ضِدَّ هذا التطبيق

(١) فون كريمر ، تاريخ حضارة الشرق فى عهد الخلفاء ، ١ ص ٤٧٠ وما بعدها .

للعقل البشرىِّ على مبادئ الدين والواقعُ أن هـذا الاختلاف بين العقل والدين ، وما بينهما من حَسَدٍ وحَذَرٍ مقابَلةً ، وما بينهما من خِصام لتحديد نِطَاق كلٍّ منهما مبادلةً ، أمورٌ يتألف منها ما نرَى سَرَيانَه من موضوعٍ أساسىٍّ فى هذا الكتاب ، وسنرى أن هذا النوع من الثنائية ، الذى كان سبباً فى انفصال الفقهاء إلى مذاهب من بعض الوجوه ، سيَبْدُو فى مكافحة الأشعرىّ والمتكلمين للمعتزلة ، وفى الكفاح المُدَوِّى الذى قام به الغزالىُّ حِيَال الفلاسفة ، وتجِدُ عِلَل مِثْلِ هذا الصراع فى أساس الطبيعة البشرية نفسها ، وهو يتجدَّد بلا انقطاع ، ومن النادر أن ترَى حالٌ من التوازن يَهْدَأُ فيها ، وهو ، إذا ما انقطع ، نشأ انقطاعه هـذا عن تعب الفريقين ، أو عن تَصَلُّب أقواهما ، ومع ذلك فإننا لا نُنْفِق وقتنا فى اعتبارات عامة تَظْهَرُ بنفسها ، ولِذَا نَعُود إلى مُوجَزنا التاريخىِّ عن تكوين المذاهب الفقهية فى الإسلام .

والأمرُ هو ، كما ذكرنا فيما مضى[1] ، أن الحديثَ أولُ مصدرٍ لَجَأ إليه الفقهاء ليتلافَوْا ما فى القرآن من عدم كفاية كحُجَّةٍ اشتراعية ، وكان محمدٌ ، فى أثناء نبُوَّته ، قد أصدر ، تلبيةً لطلب أصحابه ، عدداً كبيراً من الأحكام التى حافظوا على ذِكْراها ، ومما حَدَثَ أحياناً أن دَلُّوا على رأيه بما هو أقلُّ من قَوْلٍ ، أى بإشارةٍ أتاها ، أو بوضْعٍ اتخذه ، أو بصمتِ التزمه ، وقد حُفِظَ أدقُّ هذه الأحوال من قِبَل هؤلاء المؤمنين الذين رَوَوْها لذراريهم . ومن قَوْل العرب أن الصحابة علَّمُوا التابعين إياها ، وهكذا قام أساسٌ من الوثائق بَلَغَ من التوقير ما بَلَغ القرآن فى حَقْلِ العمل

---

(١) انظر إلى كتاب « المحمدية » ، ص ٧٣ .

تقريباً ، ولكن مع سِمَةٍ قائمة على الرواية مبدئيًا حيث جُمِعَت الموادُّ بلا ترتيبٍ وتبعاً للمحالِّ التى صدرت فيها تلك الأحكامُ والشهودِ الذين نقلوا خبرها والذاكرات التى حفِظَتْها .

ولم يَمْضِ زمنٌ حتى شُعِرَ بضرورة كتابة هذه النصوص وتَدْوينها . وبما أن العقل البشرىَّ لا يُضِيع حقوقَه مطلقاً ، وذلك حين الرجوع إلى هـذه الأحاديث القائمة فى روح الاعتقاد على الخصوص ، وذلك لاجتناب التسرع فى الالتجاء إلى الاستنباط العقلىِّ فى المباحث القضائية ، فإنه ذُهِبَ إلى نَقْدِ هـذه الأحاديث عند تصنيفها ، وذلك أن الضرورة قضت بجَمْعها تحت بعض العناوين العامة وبذل الُجهْد فى تحقيق صحتهـا ضمن دائرة الإمكان ، والواقع أن القيام بهذا النقد والتعميم لا يُمْكِن أن يتمَّ إلا بالتأمل مع الاستعانة بالحسِّ الفلسفىِّ ، وهكذا فإن العقل ، الذى هو عاملٌ مُقْلِقٌ ، ولكنْ لازمٌ ، قد دَخَل حَقْلَ التنزيل بنفسه فى وقتٍ كان يُسْعَى لإقصائه عنه .

وأولُ إمام ألَّفَ مجموعةً تحليليةً عن الأحاديث هو مالكُ بن أَنَس ، وكان مالكٌ ، الذى وُلِد فى أوائل القرن الثانى من الهجرة وتُوُفِّىَ سنة ١٧٩ ، مدافعاً عن المِنْهاج التاريخىِّ ، فهو يريد الاكتفاء بأصحِّ الأحاديث ، أى أحاديث المدينة التى كان محمّد قد اختارها مركزاً للدعوة ، وهو يَجْمَعُ الأحكامَ على حسب الموضوعات ، أى المواريث والزواج والعقود ، إلخ . ، وذلك وَفْقَ حِسٍّ فى التعميم عقلىٍّ جدًّا[١] ،

(١) تسمى مجموعة مالك « الموطأ » ، وتسمى مجموعة البخارى « الصحيح » ، وقد قام كريل بطبع « الصحيح » فى الغرب ، كما أنه طبع عدة مرات فى الشرق ببولاق والقاهرة ودهلى وبمباى وفق مخطوط يرجع إلى القرن السابع من الهجرة .

وإذا عَدَوْتَ السُّنَّةَ وجدتَه يستند إلى عنصرٍ آخر يُعْتَرَف بقيمته فى الفقه الإسلامىِّ عموماً ، وهو « الإجماع » ، وهو اتفاق الفقهاء على مسئلة معينة ، سواء أفى جميع الإمبراطورية الإسلامية أم فى قسمٍ من هذه الإمبراطورية ، ومالكٌ مؤسسُ المذهب الفقهىِّ السائد لإفريقية الشمالية ، ــ ووُلِدَ المحدِّثُ العظيم البخاريُّ سنة ١٩٤ ، وتُوُفِّىَ سنة ٢٥٦ ، وقام البخاريُّ بتوسيع العمل النقدى لمالك ، وعُيِّنَتْ الأحاديثُ بضَرْبٍ من العلامات الدالَّة على صحتها النسبية وعلى ما يُمْكِن أن تُستعْمَل به فى الأحكام ، ومن ذلك أن الحديث الذى ينتهى إلى النبىِّ بسلسلة متصلة من الرُّواة يُسَمَّى صحيحاً ، وأن الحديث الذى تَنقُصُ حَلْقَةٌ منه يُسَمَّى مُعْضَلاً ، وأن الحديث الذى تَنْقُص حلقتُه الأولى ، أى الشخصُ الذى التقط كلامَ النبىّ ، يُسَمَّى مُرْسَلًا ، ويَمْضِى وقتٌ قصيرٌ فيَجْعَلُ المؤرخُ الكبيرُ الطبرىُّ من التاريخ ما جَعَل هؤلاء الفقهاء من الفقه ، وذلك أنه جَمَع الأحاديثَ بأكثرِ ما يُمْكِن من عددٍ مع سلسلةِ رُوَاتها ، وأنه صَنَّفَها على حسب التاريخ والموضوع تاركاً للقارئ أن يختار منها ما يلائم صحةَ السلسلة ومتانتَها ، وتَجِدُ ، على الرغم من هذه الطُّرُق الانتقادية ، كثيراً من الأحاديث الموضوعة قد تَسرَّب فى المجموعات ، ولم يَخْشَ بعضُ المُحَدِّثين الخالين من الضمير الوضع فيها ، فأدَّى هذا إلى سَخَرِ المعتزلة ، هؤلاء أحرار الفكر اللاذعين ، من أكابر الرجال فى علم الحديث ، ومن ذلك أن أحد المعتزلة ــ النَّظَّام ــ وَصَف أبا هريرة بالكذاب ، ــ من ناحية عمله ــ بالحكمة الدِّكَرْتيه القائلة : « إن الشَّكَّ أولُ شروط العلم* » .

وفى عهد المنصور كان بدء ظهورِ أولِ منهاجٍ نظرىّ فى الفقه ، أىْ فى دَوْرِ

اليَقَظَة الأدبية الكبرى فى المشرق ، وكان أبو حنيفةَ واضِعه الأساسَى على الأقل ـ إن لم يَكُنْ أولَ من قام به ، فقد جُعِلَ المدعوُّ حَمَّاد بن أبى سليمان أستاذاً له ، ويستحقُّ ذاك الفقيهُ الذى أُجْمِع على عَدِّه أعظمَ فقيهٍ فى الإسلام وإن فُقِدَت كتبُه مع بقاء أثره وروحه ، والذى يَبْدُو مذهبُه الفقهىُّ فى الوقت الحاضر مذهبَ مُعْظم الشرق التركىّ ـ أن يُعَدَّ بين عُمَّال الفكر الفلسفىّ ، ووُلِدَ أبو حنيفة سنة ٨٠ على الراجح ، وذلك فى مدينة الكوفة ، وتُوُفِّىَ سنة ١٥٠ ، وهو فارسىُّ الأصل ككثير من مفكرى الإسلام ، وهو حفيدُ أحد الموالى فضلاً عن ذلك ، ويُقَابِلُه نسبُه بمالك بن أنَس الذى هو مَدَنىٌّ أصلاً وعربىٌّ أَرُومةً ، ومع ذلك فإن كُلاًّ منهما تَحَزَّب للعلويين على العباسيين ، ولما ثار فى المدينة محمدٌ ، الذى هو من ذرية علىٍّ ، على الخليفة المنصور فى سنة ١٤٥ أظهر أبو حنيفة مُيُوله نحو محمدٍ هذا فعُوقِب بالسجن ، على أن المؤرخ أبا المحاسن ذَكَر هذا الفقيه بين الأعيان الذين حضروا تأسيس بغدادَ من قِبَل هذا الخليفة فى تلك السنة نفسِها [1] ، ويُسَمَّى منهاجُ أبى حنيفةَ « الرأى » أى القصدَ العقلىَّ أو العلمَ النظرىَّ ، وعُولِجَتْ مسائلُ الفقه فى مذهبه بالاستنباط و « القياس » ، مع الانطلاق من الأمور المعروفة بالسُّنَّة ـ وتلميذُ أبى حنيفةَ الرئيسُ والمُتِمُّ لعمله هو أبو يوسف (١١٣ ـ ١٨٢) الذى يَرْجِعُ أصلُه إلى الكوفة أيضاً ، والذى شَغَل ببغدادَ منصبَ قاضى القضاة فى خلافة المهدىّ وخلافة هارون .

ويُوجَدُ فقية عظيم آخرُ مؤسس لمذهبٍ ، لا نَعْرِف ـ مع الأسف ـ غيرالقليل

(١) أبو المحاسن ، طبعة جوينبول ، ١ ، ٣٧٦ ، ـ انظر فلوغل ، « طبقات فقهاء الحنفية فى رسائل الجمعية الملكية للعلوم » ، ليبسك ، ١٨٦١ ، وذلك عن المذهب الحنفى ، وانظر التكملة فى سنة ١٨٦٢ .

من كتبه ، ولكن مع هذا فإن شخصيته ونفوذه يَجبُ أن يثيرا اهتمامنا وذلك لأنه حَدَثَ فى عقبه مُعْظَمُ الحركة الكلامية حيث نَرَى ظهورَ أناسٍ كالأشعرىّ والغزالىّ ، وهذا الفقيه هو الشافعىُّ (١) ، ووُلِدَ الشافعىُّ سنة ١٥٠ بعَسْقَلان ، أو بغزة على رواية آخرين ، من أُسْرَة عربية قرشية ، فقضَى فى صباه حياةَ أهلِ البدو ، ثم رحل ، فعرَف فى المدينة مالكَ بن أنس ، ولما تُوُفِّىَ مالك اتُّهِمَ الشافعىُّ بمَيْلِه إلى العلويين فاضْطُرَّ إلى الرحيل للدفاع عن نفسه أمام الخليفة هارون الرشيد بالرَّقة ، ففى هذه المدينة تَعَلَّمَ مِنْهَاجَ أبى حنيفة ، وقد ابتعد عن هذين المذهبين ، ولكن ابتعاده عن المذهب الثانى أكثرُ مما عن الأول ، فأقام مذهباً جديداً يَنِمُّ على رَدِّ فعلٍ حاسمٍ حِيَال سوء استعمال منهاج « الرأى » النظرىّ ، وليس أقلَّ من ذلك وضعُه لعلمٍ ذى سِمَةٍ عقليةٍ اسمُه « علمُ الأصول » ، و « الأصولُ » ، بالمعنى الدينىِّ ، هى قضايا العقيدةِ والأخلاق الدينيةُ ، والأصولُ بالمعنى الفقهىِّ على الخصوص ، هى العناصر الأربعة التى تكلمنا عنها وتَقُوم عليها الأحكام ، أى الكتاب ، والسنة والإجماع ، والقياس (١) ، ويشتمل علم الأصول ، كما يَجِبُ ، على تنسيق هذه العناصر الأولى وعلى قواعد تطبيقها على العمل ، ولِذَا كان لابُدَّ للتأمل والنظرِ من أن يَشْغَلا فيها مكاناً واسعاً . وقَضَى الشافعىُّ فى أواخر ميدانه الفقهى سنين كثيرةً بمصرَ حيث تُوُفِّىَ فى مدينة الفسطاط سنة ٢٠٤ ، ووَقَفَ نَظَرَ كاتبى سيرة الغزالىِّ ما هو مَدِينٌ به للشافعى فلَقَّبُوا هذا الإمامَ بالشافعىّ الثانى .

وبلغ مؤسسو المذاهب الآخرون من رَدِّ الفعل حِيَالَ النظر العقلىِّ ما وصلوا به

---

(١) انظر إلى وستنفلد ، « تلاميذ الإمام الشافعى وأتباعه فى رسائل الجمعية الملكية للعلوم » ، غوتنغن ، ١٨٩٠ و ١٨٩١ .

(١) انظر إلى الشهرستانى ، كتاب الملل والنحل ، طبعة كورتن ، ص ١٥٣ .

حَدَّ التعصب ، ومن ذلك أن الإمام التقىَّ أحمد بن حنبل ، الذى ضرب فى خلافة المعتصم ضربا شديداً لدفاعه عن عقيدة قدم القرآن [١] ، أقام مذهباً كان من ضِيق الأُفُق والتعصب بحيث أوجب ، بعد زمن ، منازعاتٍ داميةً فى المدينتين الكبيرتين بالعراق وفارس : بغداد والرىّ ، ووُلِد أحمد بن حنبل ببغداد سنة ١٦٤ ، وتُوُفِّىَ فيها سنة ٢٤١ ، ومن ذلك أن ظهر فقيه آخرُ اسمُهُ أبو سليمان داود بن علىّ [٢] (٢٠٠ ـ ٢٧٠) ، ولكن مع شهرةٍ أقلّ من تلك ، فأقام معارضةً ضِدَّ الرأى والقياس ضِمْنَ منهاجٍ مُفْرِطٍ التزم فيه حَرْفيةَ النصوص ومعناها الظاهر ، فسُمِّىَ بالظاهرىِّ لهذا السبب ، ولم يُكْتَبْ لهذا المذهب غيرُ توفيق قليل ، وهو يَدُلُّ ، فى الوقت نفسه ، على الحدِّ الأخير لما يَبْذله روحُ الإيمان من جهدٍ ليتخلص من منافسة العقل المشروعة ، كما يَدُلُّ على عجزه أيضاً .

وتَجِدُ دراسة مبادئ علم الفقه والحديث وعلم الكلام فى الإسلام حُظْوَةً بين المستشرقين فى هذه الأيام ، ولا سيما منذ قيام غُلْد زِيهر بأعماله الخصيبة ، وهى لا يُعْوِزها أن تؤدِّى إلى نتائجَ مهمة [٣] .

ولنأتِ الآن إلى علم الكلام نصًّا ، فنقول : إن العلماء الذين انقطعوا لعلم

(١) لانتكلم هنا عن الاضطهادات الخاصة بالعقيدة ، فهى قسم من التاريخ الدينى أكثر من أن تكون قسما من التاريخ الفلسفى ، وقد تناولنا هذا الموضوع فى كتابنا « المحمدية » ، وقد أفرد العالم الكندى ، ولتر م . پاتون ، كتاباً سماه « أحمد بن حنبل والمحنة » ، ليدن ، ١٨٩٧ « وترجه إلى العربية ، الأستاذ عبد العزيز عبدالحق ونشرته دار الهلال سنة ١٩٥٨ » ـ محمد عبدالغنى حسن

(٢) درس غلدزيهر درساً مفصلا طبيعةمذهبه وتاريخه ، « الظاهرية ومناهجهم التعليمية وتاريخهم » ، ليبسك ، ١٨٨٤ ، وكان مرجى الأحصنى قد أطلق فى « الجدول العام للدولة العثمانية » ١٧٨٨ اسم داود الطائى كما سماه ابن قتيبة ، وأما غلدزيهر فيسميه داود الظاهرى .

(٣) وعلى سبيل المثال نذكر بين آخر الأعمال حول علم الحديث والفقه ترجمة « تقريب النووى » لمسيو مارسه فى المجلة الآسيوية ، ١٩٠٠ ـ ١٩٠١ ، ويعد عالم فرنسى آخر ، وهو مسيو هوداس ، كتاباً مهماً حول البخارى .

اللاهوت الفلسفيّ في الزمن الذي أخذ هذا العلم يُظْهِرُ وجودَه المستقلّ في الإسلام ، أيْ في القرن الرابع من الهجرة ، دُعُوا بالمتكلمين كما دُعِيَ هذا العلم بالكلام ، ومع ذلك فإن هاتين الكلمتين سابقتان لتكوين علم اللاهوت النظريّ ، وليس إلا من باب التخصيص فقط استعمالهما لتعيين هذا العلم باسم علم الكلام ، وفي الأساس كانت لفظة المتكلمين تَعْنِي « مَنْ يتكلمون ومن يجادلون » ، وكلمةُ الكلام مِثْلَ اسمٍ يدلُّ على « علم اللاهوت النظريّ » مشتقةٌ من اسم الفاعل ، المتكلِّم ، أي « مَنْ يتحدَّث » ، ومن الواضح أنه لا يُمْكِن أن يُسَلَّم ، مع شْمُلْدِرْز [١] ، بوجوب الانطلاق من كلمة الكلام ضِمْنَ معناها العاديّ فيُعَيِّن هذا المعنى بمعنى « كلام الله » ويُفَسَّرُ اسمُ الفاعل « بمن يُعْنى بكلام الله » ، فكلُّ أديب أو عالم مسلم يُعْنَى بكلام الله ، والمتكلمون عُنُوا بأمرٍ آخرَ متواصلاً .

ولم يؤلِّف المتكلمون ، في بدء الأمر ، مذهباً ولا مدرسةً ، ولم يُعَدُّوا بين المذاهب في المؤلَّفات العامة ككتاب الشهرستاني ، والمتكلِّمُ مبدأً ، هو كلُّ مَنْ ينافِش ، وكلُّ نقاشٍ هو أثَرُ الكلام ، ويُوجَدُ كلامٌ حَسَنٌ وكلامٌ سَيِّئٌ ، ويُطَبَّقُ لفظُ الكلام على المعتزلة أنفسهم [٢] ، وسوف نَرَى ، أيضاً ، أن الغزاليَّ وخلفاءه يجادلون حَوْلَ صحة الكلام ويَبْحَثُون عن الشروط التي يُمْكِن أن يُدْعَى بها أولَ العلوم ، والخلاصةُ هي أن الكلام علمُ البحث النظريّ المُطَبَّقِ مَبْدَئِيًّا ،

---

(١) شملدرز ، رسالة في المذاهب الفلسفية عند العرب ، ١٨٤٢ ، ص ١٣٩ .

(٢) أبو المحاسن ، ٢ ، ص ١٩٨ ، راجع سپيتا ، في تاريخ أبي الحسن الأشعري ، ص ٥٢ ، وإليك عبارة أبي المحاسن : « كان شيخ المعتزلة ، الجبائي البصري ، رأساً في علم الكلام ...أخذ عنه . . . الشيخ أبو الحسن الأشعري ، قال الذهبي : وجدت على ظهر كتاب عتيق: سمعت أباعمرو يقول : سمعت عشرة من أصحاب الجبائي يحكون عنه ، قال : الحديث لأحمد بن حنبل ، والفقه لأصحاب أبي حنيفة ، والكلام للمعتزلة ، والكذب للرافضة ».

لا حَصْراً ، على موضوعات لاهوتية ، وهو ، إذا مادلَّ ، منذ القرن الرابع ، بوجهٍ أَكثرَ خصوصاً ، على البحث النظريِّ السُّنِّيِّ فذلك لأن المذاهب التى هى على شىء من الإلحاد مِيزَتْ بأسماء أخرى .

وهذا ما فَهِم به المسلمون تاريخَ الكلام ، وقال مؤلّف فى علم الكلام [١] : « لما ظهر اختلافُ الآراء بين المسلمين ... اشتغلوا بالنظر والاستدلال ، وسَمَّوْا مايفيد معرفةَ العقائد عن أدلتها بالكلام ، لأن عُنوانَ مباحثه كان قولهَم الكلامُ فى كذا وكذا ... ولأنه يُورِث قدرةً على الكلام فى إلزام الخصوم كالمنطق للفلسفة .. وهذا هو كلام القدماء ، ومعظمُ خلافياتِه من الفِرَق الإسلامية ، خصوصاً المعتزلة ، لأنهم أولُ فرقة أسسوا قواعدَ الخلاف ... وترك الأشعرىُّ مذهبَه ، واشتغل هو ومن تَبِعَه بإبطال رأى المعتزلة » ، وأما الشهرستانىُّ فقد عَرَّف الكلام [٢] بقوله : « الأصول هى موضوعُ علم الكلام ، والفروعُ هى موضوع علم الفقه » ، وهذا تعريفٌ أَتَى متأخراً ، ولكن مع الإصابة ، ففيه يُعْرَف تقسيمُ العلوم الكبيرُ إلى علومٍ نظرية وعلوم عملية ، وهو ما نَصَّ عليه الفلاسفة .

وتَدلُّ هذه الملاحظات على أن علمَ الكلامِ أو اللاهوت النظرىَّ نشأ نشوءاً تلقائيًّا فى حضن الإسلام ، وذلك قبل دخول الفلسفة اليونانية [٣] التى أَدَّتْ ،

(١) التفتازانى ، شارح العقائد النسفية ، طبعة الآستانة ، ١٣١٣ ، ص ١٥ وما بعدها ، — وتعنى كلمة « تكلم فى » بحث فى أمر ، وهو تعبير تجده فى « عوارف المعارف » للسهروردى ، كما جاء فى طبعته على هامش الإحياء للغزالى ، جزء ٤ ، ص ١٣٨ : « تكلم فى ذلك مشايخ الصوفية » .

(٢) الشهرستانى ، ص ٢٨ ، — وانظر فى هذه الصفحة إلى مثال آخر عن استعمال كلمة « تكلم » : « من تكلم فى التوحيد » .

(٣) يخالف هذا رأى غلدزيهر من بعض الوجوه ، مباحث محمدية ، ٢ ، ٧٦ ، وهو أكثر ملاءمة لرأى رينان ، تاريخ اللغات السامية ، ١٨٦٣ ، ص ٣٨٠ ، — ومن المناسب أن لا ينسى أن المسلمين ، قبل الزمن الذى ترجموا فيه كتب اليونان الفلسفية ودرسوها دراسة منظمة ، كانوا فى بيئة تزاول فيها المؤثرات اليونانية والنصرانية واليهودية .

كما نُبَيِّن ذلك ، إلى توسيعه وضبطه وتنظيمه ، ولم يَكُنْ لعلم الكلام السابق هذا واضعٌ بحصر المعنى ، و إنما صدر عن المجادلات الأولى التى هَزَّت المسلمين ،ومع ذلك فإنه ، سواء أَعُدَّ عِلماً أم قابلاً ليكون علماً ، يُرَى ، بما فيه الكفاية ، مَدِيناً فى تكوينه الأول لأكابر الفقهاء ، ومن بينهم واضعُ مِنْهَاج « الرأى » : أبو حنيفة ، وقد قاوم الشافعىُّ علمَ الكلام محتفظاً فى منهاجه بالحدِّ الأدنى من هذا العلم كما صَنَع الغزالىُّ فيما بعد .

إذَنْ كان فن « النظر » قد صار حِصَّةَ مذهب المعتزلة الساطع المتنوع الثاقب ، ولكن مع الحرية البالغة ، وذلك حينما ساد ثانيةً نَفْعاً للسُّنِّيَّة من قِبَل الأشعرىِّ ذى المقام الأرفع فى الإسلام ، ويُمْكِن عَدُّ الأشعرىِّ ، الذى هو عالمُ المذهب الشافعىِّ فاتحةَ الدور الثانى من علم الكلام الذى أصبح عِلماً عقليًّا سُنِّيًّا ، ويُمَثِّلُ أثرُه ، الذى هو على شىء من الانتخابية كأثر الشافعىِّ ، وذلك فى وقت واحدٍ ، رَدَّ فعلٍ ضِدَّ حرية الفكر المتناهية وروحِ الفُضُول فى المعتزلة ، ضِمْن معنى الإذعان للعقيدة المتواضعة السليمة ، كما يُمَثِّل توفيقاً معتدلاً بين مناهج هذا المذهب النظرية وعِلْم العقيدة نفسه ، ويُمَثِّلُ الأشعرىُّ الإيمان بالنسبة للمعتزلة ، الذين هم عقليون شجعان مولعون كما يُمَثِّلُ العقل بالنسبة لذوى الإيمان الضَّيِّق الأعمى .

وُلِدَ الإمام [1] أبو الحسن الأشعرى [2] فى البصرة سنة ٢٦٠ من أُسْرَة

---

(١) تجىء كلمة الإمام بمعنى الرئيس ، ويكرم الإسلام أهم علمائه بهذا اللقب ، ومن هؤلاء مؤسسو المذاهب التى تكلمنا عنها ، ومنهم الأشعرى والغزالى وقليلون غيرهم .

(٢) اتخذت حياة الأشعرى وكتبه ومذهبه موضوعاً لكتابين استندا إلى نص ابن عساكر الذى تكلم عنه فيما بعد ، فأحد الكتابين هو رسالة « الإصلاح الإسلامى » لمهرن ، وهو فى المجلد =

مشهورة فى اليمن ، وكان جَدُّه ، أبو موسى الأشعرىُّ ، من أصحاب النبىّ ، وفَتَح هذا الجدُّ أَصْبَهانَ مع قسمٍ من بلاد فارس ، وعاش إمامُنا فى بغداد مُسْتمسكا بمذهب المعتزلة فى البُداءة ، أى حتى الأربعين من عمره ، ودَرَس تحت إشراف الجُبّائىِّ وكان رفيقاً لابنه أبى هاشم فى الطَّلَب ، فنال فى هذا المذهب شهرةً كبيرة، وكان أستاذُه يَعْهَدُ إليه فى مراتٍ كثيرة أن يقوم مقامه فى المناقشات العلنية ، ومما حَدَثَ ذاتَ يومٍ بغتةً ظاهراً ، ولكنْ نتيجةً لعمل باطنىٍّ طويل على الراجح ، أن تَغَيَّرت مشاعره ، وذلك أنه انْزَوَى فى منزله ولم يَخْرُج منه إلا بعد بضعة أيام كيما يَصْعَدُ فى المِنْبَر ويَرْتَدُّ عن أضاليله ، ويَخْلَعُ ثوبَه ويُمَزِّقه ويقول : « انْخَلَعْتُ من جميع ما كنتُ أعتقده ، كما انْخَلَعْتُ من ثوبى هذا » ، ولم يَنْفَكَّ بعد ذلك يَنْشُر كثيراً من الكتب موجَّهة ضِدَّ المعتزلة على الخصوص ، ويُعَلِّم ويَجْمَع حَوْله جمهوراً من التلاميذ ، وتُوجَدُ مناقشاتٌ علنية وقعت بينه وبين الجُبّائى على الخصوص ، وقد تُوُفِّى سنة ٣٢٤ تاركاً وراءه مذهباً قاضياً على مذهب المعتزلة ، مع دوامه بجانب مذهب الفلاسفة وَوِلادِه للغزالىّ .

ووُجِدَ من جادل فى صِدْق اهتداء الأشعرىّ ، فبَيْنَا كان المعْجَبُون به يحيطون هذا الاهتداء كما يحيطون وفاة أستاذهم وشخصيته بهالةٍ من الأساطير ، وُجِدَ علماء من المذاهب المنافِسَة الغَيْرَى ، من حنَفيةٍ وحنبليةٍ وماتريدية[1] ؛ زَعَمُوا أنه لم يأتِ إلى السُّنِّيَّة إلَّا عن طموحٍ ورغبة فى اجتذاب أكبر عدد من الأتباع إليه، ومما

= الثانى من أعمال الدورة الثالثة من مؤتمر المستشرقين الدولى فى سنة ١٨٧٩ ، والكتاب الثانى هو « تاريخ أبى الحسن الأشعرى » لسبيتا ١٨٧٦ ، ويجب أن تضاف إليه رسالة « فى تاريخ الأشعرية » لشرايدر وذلك فى أعمال مؤتمر المستشرقين الدولى الثامن لسنة ١٨٩١ ، - وكذلك انظر إلى كتابه « الاختلاف فى العقائد الإسلامية حتى زمن الأشعرى » لهوتسما .

(١) الماتريدية مذهب أقامه الماتريدى الذى هو مصلح معاصر للأشعرى .

يلاحظ أن مُعْظم أعاظم الإسلام من أىّ مذهبٍ كانوا، رأَوْا مَنْ وَضَع إخلاصَهم موضع شكٍّ، وهذا ماعُرِّض له ابن سينا، وهذا ماعُرِّض له الغزالىُّ ،وأرى، من حيث المبدأ، أنه لامحلّ لتعليقِ أهميةٍ كبيرة على هذه المَثَالِب، فإخلاصُ المؤلِّفِ الباطنىُّ ليس مسألةً من النظام العلمىِّ، وأما الكتبُ التى تكون عَلَى شىء من السِّرِّية ويكون هذا المؤلِّف أو ذاك قد كتبها ليُطْلِع عُشَرَاءه على رأيه الحقيقى فإنه لا يُعْثَرُ عليها فى مُعْظم الأوقات، أو إنها تكون مُخْتَلَقَةً، ويُوجَدُ كثيرٌ من العَنْعَنات حَوْل أقوالٍ للأشعرىِّ رُوِى أنه نَطَق بها على فِرَاش موته، وأكثرها طرافةً، بما هو مُشْبَع به من شعورٍ عصرىٍّ جدًّا هو ما جَعَله يقول: « إنى لا أكفر أحداً من أهل هذه القبلة [1]، لأن الكلَّ يشيرون إلى معبودٍ واحد، وإنما هذا كلُّه اختلافٌ فى فى العباراتِ » [2] ولا يَدُلُّ هذا القول على تعصب اعتقادىّ كبير، وإنما يَشْهَدُ بعادات ذهنية كريمةٍ كثيرةِ التحرر، ومع ذلك فإنه لايُحْكَمُ فى أمر رجلٍ استناداً إلى كلمة مشكوكٍ فى صحتها، وإنما يُحْكَم فيه وَفْقَ مجموع آثاره ووَفْقَ تأثيره.

تأثيرُ الأشعرىِّ عظيمٌ، وقد قام تلاميذُه بممارسة هذا النفوذ فنشروا آثاره فى أجيالٍ كثيرة، وقد ترك لنا المؤرخ العالِم ابن عساكر، الذى عاش فى القرن السادس (٤٩٩ ـ ٥٧٩) وألَّف للدفاع عن سُنِّيَّةِ الأشعرىِّ التى كانت موضع الجدل فيما بَعْدُ، قائمةً لخلفاء هذا الإمام يَجْدر أن يُذْكَر بينهم، مِثْلَ صاحبٍ لشخصية فلسفية ممتازةٍ بما فيه الكفاية، الباقِلانىُّ البصرىُّ المتوفَّى سنة ٤٠٣، وأبو المعالى الُجوَيْنِىُّ المعروف بلقب إمام الحرمين، أىْ إمام المِصْرَيْن المقدسين:

---

(١) القبلة هى الجهة التى يتجه نحوها للصلاة، وهى كلمة استعملت رمزاً هنا بمعنى الإسلام.
(٢) مهرن، الكتاب السابق، ص ٣٦

مكةَ والمدينـةِ ، والذى عاش من سنة ٤١٩ إلى سنة ٤٧٨ وكان أستاذاً للغزالىّ ، ولم تستأثر هذه المدرسة الأشعرية العظيمةُ لنفسها بلقب مدرسة المتكلمين ، فيُوجَدُ من المتكلمين من هم غيرُ أشاعرة ، ولـكن مؤلِّفى العرب ، إذا ما ذكروا رأىَ المتكلمين المشهورين ، قَصَدُوا ، دائماً تقريباً ، علماء الأشاعرة ، ولا سيما العالِمان المذكوران .

وقد ضاعت ، تقريباً ، جميعُ آثار الأشعرىّ الواسعة التى قيل إنهـا تشتمل على أكثرَ من مئتى كتاب ، وقد عرَف كريمر منها كتابَ اللُّمَع ، وهو مجموعةٌ مُوجَزَةٌ لاستعمال التلاميذ [1] ، وذكر ابن عساكر مقدمة كتابٍ له أهمّ من ذلك بمراحل ، وهذا الـكتاب ، الذى هو كتابُ إمامنا الخطيرُ كما يُمْكِن أن يُعْتَقَد ، هو « كتاب الإبانة » ، وهذه المقدمة أقلُّ إفادةً للتاريخ الفلسفىّ مما للتاريخ الدينىّ ، ومن حسن الحظِّ وجودُ ما يَحْمِلُ على الأمل بأن يُعْرَف هذا الـكتاب ذاتَ يومٍ ، وذلك أن عُنوانَه مذكورٌ فى قائمة مكتبة مسجد الفاتح بالآستانة ، وما استطعتُ أن أناله من خبرٍ قصير عن هـذا المخطوط ، وإن لم يَـكُنْ من الضبط ما يَـكْفِى لإيراده هنا ، يَحْمِلُنى على المَيْلِ إلى الاعتقاد بأن تلك الدلالة صحيحة .

ولدينا عن أثر الأشعرىّ على العموم قائمةٌ للـكتب التى ألَّفها بين سنة ٣٠٠ وسنة ٣٢٠ ، ومن الإمتناع تَصَفُّحُ هذه القائمة التى وَضَعها الأشعرىُّ بنفسه وحَفِظَها مُقَرِّظُه ابنُ عساكر ، فيُرَى أن مولِّفنا بذل مُعْظم نشاطه فى الجدَل ، وكُتب هذا الصنفِ سائدة . ووُجِّه عددٌ كبيرٌ من الرسائل ضِدَّ المعتزلة والرّاوندية وأهل التثنية ،

(١) سبيتا : الـكتاب السابق ، ص٨٣ .

وضِدَّ من يقولون إن لله جسماً ، وضِدَّ كثيرٍ من الفلاسفة ، كالإسكافيّ والبلخيّ اللذين لا نَعْرِف عنهما غيرَ القليل ، وإذا نظرتَ إلى عناوين الرسائل المُوَجَّهة ضِدَّ الفلاسفة وَجدْتَ أن الأشعريَّ يُقَسِّمهم إلى فلاسفة بمعنى الكلمة ، أى أفلاطونيين وأرسطوطاليسيين ، وإلى طبائعيين ودهريين ، وذلك كما صنعه الغزاليُّ بعد زمن . بَيْدَ أن المدرسة الفلسفية لم تَكُنْ فى غير دَوْرِ الظهور عند العرب حينما كان على الأشعريّ أن يكافحها ، وأنها كانت مُمَثَّلةً من قِبَل تلاميذَ للكنديّ غامضى الأمر ، ولذا فإن هذا الجدَل لم يَكُنْ غيرَ أولِ لجلجةٍ إذا ما قِيس بالجدَل الذى وَقَع بعد قرنين ، فعُورِض به أثرُ ابن سينا بأثر الغزاليّ ، فكان العَمَلُ الذى أُلقِىَ على عاتق الأشعريّ ومدرسته خاصةً ، هو مكافحةَ المعتزلة . وكذلك يُعْلَم من تلك القائمة أن إمامنا كَتَبَ إلى مُنَظَّماتٍ مختلفةٍ سألتْه عن آراء له كما هو أمر رُسُل النصرانية . وما كان من تَنَوُّع البقاع التى تقيم بها هذه المُنَظَّمات يدلُّ على المدى البالغ الذى كان يمتدُّ إليه نفوذ الأشعريّ فى أثناء حياته ، وذلك أنه كان يُفْزَع إليه من خُراسان ، وجُرْجان ، ودمشق ، وواسط ، وبغداد .

وكذلك آثارُ الباقِلانىّ وإمامِ الحرمين نادرةٌ جِدًّا ، وقد ظَفِرَت مكتبتُنا الوطنية عن الباقِلانىّ ، كقسمٍ من أساس شِيفر ، بكتابٍ فى الجدَل ضِدَّ المعتزلة وغيرهم من أصحاب البِدَع ، فلا بُدَّ من أن يكُون مهمًّا جِدًّا [1] ، كما أن مكتبة برلين تشتمل على رسالةٍ لإمام الحرمين لا تَخْلُو من فائدة ، وتُسَمَّى « قواعد العقائد » [2] .

---

(١) قال درنبرغ عن هذا الكتاب « إنه من عجائب مجموعة شيفر » ، المخطوطات العربية من مجموعة شيفر فى المكتبة الوطنية ، استخلاص من مجلة العلماء ، ١٨٩١ ، مخطوطة ، رقم ٦٠٩٠ .

(٢) كتاب اللمع فى قواعد العقائد ، برلين ، ٢٠٧٣ .

ولا يُمْكِنُ أن يُفَكَّر فى كتابة تاريخٍ على شىء من الكمال عن مدرسة الكلام ، وفى الإبانة بطريقة دقيقة كيف تحولت هذه المدرسة تحولا تدريجيًا بتأثير مدرسة الفلاسفة النامية ، إلَّا بعد دراسة هذين المخطوطين ودراسةِ كتاب الإبانة للأشعرىّ وجَمْع وتنسيق مختلف الاستشهادات عن المتكلمين التى توجَدُ لدى علماء الكلام ومُفَسِّرى القرآن ومؤرخى الفلسفة كالإيجىّ . وإننا ؛ بيْنَما ننتظر وقوعَ هذا نكتفى بتعييننا أثرَه وخُلُقه فى بضع صَفحَات وَفْقَ استشهادات ابن عساكر الهزيلةِ بعضَ الشىء ووَفْقَ ما أورد الشهرستانىُّ من معارفَ على شىء من الغموض وعدم الطلاوة [1] ، وفضلًا عن ذلك فإننا نلاقى هذه المدرسةَ فى دَوْرٍ متأخر ، وما نحاول أن نقوله هنا يَكْفِى ، كما أرجو ، للإشعار بضرورة رَدِّ هذا الوجه المُمْتِع من تاريخ الفلسفة إلى الدَّرْس وللتمكين من تقدير ابتكار الغزالىّ إلى حدٍّ كبير بالنسبة إلى المتكلمين على العموم .

تَدُلُّ أولُ نَظْرة تلْقى على النصوص على أن المسائل التى شَغَلَتْ بال المتكلمين هى ، فى الغالب ، عينُ المسائل التى كانت قد شَغَلَتْ بال المعتزلة ، وعلى ما بين المدرستين من عِداء فقد تتابعتا وتلاحمتا ، فقد ظهر الأشعرىُّ المتكلمُ من الجُبَّائىّ الذى هو آخر معتزلٍ كبير . أَجلْ ، توجدُ فروقٌ فى حلُول المسائل ، غير أنه لا كبيرَ فَرْقٍ فيما تَفْتَرض من لباقةٍ ذهنية وفى أسلوبِ معالجتها . وتجِدُ من ناحية لأخرى عيْنَ البحث وعينَ الدقة فى التحليل وعين الجهود ـ فى الابتكار ضمن الجرد ـ التى تؤدى إلى نتائجَ ساطعةٍ أحياناً ، غريبةٍ أحياناً أخرى . والمتكلمون ، الذين

---

(١) الشهرستانى ، ص ٦٥ وما بعدها .

هم آخرُ مَنْ أتَوْا ، هم الذين كُتِبَ لهم الفوز ، كما يجب أن يُعْتَقَد ؛ فى هذا السِّباَق ، وذلك من حيث تمحيصُ الفكر وحِدَّته .

ولكنْ فِيمَ يَخْتلف المذهبان بالحقيقة ؟ إنهما يختلفان بالقلب ،فأحدُهما يميل إلى العقيدة والسُّنَّة ، والآخرُ يستخفُّ بهما ، أو يَسْخَر منهما على ما يحتمل ، وأحدُهما يُذْعِن ، والآخرُ يَظْهَرُ حُرًّا ، والاستعدادُ الخُلُقِيُّ للخشوع والإيمان هو ما يُمَازُ به مذهبُ المتكلمين ، وهو بهذا أهل لأن يُسْفِرَ عن الغزالىِّ الذى تُعَدُّ شدةُ الشعور الخُلُقِىِّ فيه صفةً مسيطرة ، والأسطرُ الأولى من كتاب الإبانة للأشعرىِّ تَدُلُّ على هذا الاستعداد للخشوع فيه[1] ، فقد تجد فيها الله « الذى يَخْضَعُ له المُتَعَزِّزون ،ويَخْشع له المترفعون ؛ ويَدِينُ طوعاً أو كَرْهاً له العالمُون » ، وقد استغفر اللهَ « استغفارَ مُقِرٍّ بذنوبه معترفٍ بخطيئته » ، وله كلمة ذُكِرَت فى مَعْرِض تفسيرٍ للقرآن على شىء من المناسبة ضِمْنَ المعنى ذاته ، وقد أَلَّف هـذا التفسير للرّدِّ على تفسيرٍ آخرَ نَشَره الجُبَّائىّ ، ومن عادة ذلك الزمن أن تؤلَّف تفاسيرُ للقرآن ، ويَلُوحُ أن الكِندىَّ كان قد وَضَع تفسيراً للقرآن[2] مع قلة استعداده لهذا النوع من العمل ، قال الأشعرىُّ رَدًّا على تفسيرِ الجُبَّائىِّ : « ورأيتُ الجُبَّائىَّ ألف فى تفسير القرآن كتاباً أولَه على خلاف ما أنزل اللهُ عَزَّ وجَلَّ ، وعلى لغة أهل قريته المعروفة بجُبّى ، وليس من اللسان الذى نَزَل به القرآن ، وما رَوَى فى كتابه حرفاً واحداً عن أحدٍ من المفسرين ، وإنما اعتمد على ما وَسْوَس به صدرُه وشيطانُه » ، ويدلُّ هـذا

---

(١) مهرن ، الكتاب المذكور ، ص ٤٢

(٢) مهرن ، الكتاب المذكور ، ص٢٩ .

التأنيبُ على ردٍّ فعلٍ باسم السنة المأثورة التاريخية والإيمان حيال ما التزمه المعتزلةُ من حُرِّياتٍ متطرفة فى الشكل والأساس نحو الكلام المُنزَّل .

والمسائلُ ذاتُ الإمتاع الفلسفيِّ التى ألمعنا إليها منذ هُنَيْهَة على أنها مما تناوله المتكلمون عَقْبَ المعتزلة هى ـ بجانب المسائل الدينية الخاصة حَوْل خَلْقَ القرآن ورؤية الله فى الآخرة ـ مسائلُ صفاتِ الله واختيارِ الإنسان والجوهرِ والعَرَض وتكوينِ المادة وقابليةِ التجزُّؤ إلى غير حَدٍّ واللانهايةِ ، وإليك كلماتٍ قليلةً عن هذه المُعْضِلات المختلفة .

يَرَى الأشعرىُّ أن كلام اللهِ قديم ، غير أن التعبير عن هذا الكلام بألفاظٍ وحروفٍ ليس سوى إشاراتٍ معروضة على الإنسان ، وهذا التعبير حادثٌ . ويَرَى الأشعرىُّ أن الله يُرَى فى الآخرة من قِبَل الأخيار ، وهذا هو رأى السُّنِّيَّة، ولكننى أشكُّ ، من هذه الناحية ، فى كون السُّنِّيَّة على اتفاق مع القرآن ، الذى إذا ما فُسِّرَ بأكثرِ ما يكون مباشَرةً ، يَظْهَرُ أنه يَذْهَب إلى أن الله من الجَلَال بحيث لا يُرَى . وفى مسألة أخرى يَبْدُو لى أن الأشعرىّ يناقض القرآن ـ ولو أنه يعتمد عليه ـ بإنكاره أبَدِية عذاب النار ، وهو يوافقُ تعابيرَ آى القرآن فيقول: بأن للهِ أيدياً وأرجلاً وعرشاً ، ولكن هذه الأشياءِ غيرُ مادية ويتعذر تعيينها بالوصف .

ويَخْتَلف أبو هاشم الجُبَّائىُّ فى هذا عن مُعْظَم المعتزلة الذين كانوا ينكرون الصفاتِ الإلٰهية ويَرُدُّونها إلى ألفاظٍ صرفة ، فيُسَلِّم بأن للهِ أحوالاً لا معلومة ولا مجهولة ، ولا تُعْرَف كذلك ، بل هى مع الذات ، وكانت هذه الأحوال تقوم عنده مقام الصفات ، وقد انتقد الأشعرىُّ هذه النظرية، فقال إن الفرق بين التعبيرين فى علم الله وقدرته وسَمْعه إما أن يكون فرقاً فى الاسم أو الحال أو الصفة ، وليس هذا

فرقاً فى الاسم ، وذلك لأن العقل يَقْضِي بأن هنالك مفهومين مختلفين ، وليس هـذا فرقاً فى الحال،وذلك لأن توكيد الحال غير المعلومة وغير المجهولة هو توكيد لِحَدّ متوسط بين الوجود والعدم ، وهـذا محالٌ ، ولذلك يجب أن يُسَلِّم بالصفات القائمة بذات الله فلا يقال : إنها هو ولا غيره .

وأنكر الباقِلانىُّ وجودَ تناقضٍ يُفْتَرَض حَوْلَ أحوالٍ متوسطة بين الوجود والعَدَم ، وسَلَّم بهذه الأحوال ، كما سَلَّم بالصفات على أنها مَعَان قائمةٌ بالله ، وقد قال « إن الحال كما أثبته أبو هاشم هو الذى نسميه صفةً ، خصوصاً إذْ أثبتَ حالةً أوجبت تلك الصفات » ، ولِذَا فإن الحال هنا هو الصفةُ تقريباً ، أو الصفةُ بالقوة ، وهو يكون مُعَلَّقاً بين الوجود والعَدَم على نحو الأفكار العامة نوعاً ما ، وللصفة ضَرْبٌ من الوجود فى ذات الله يشابه بعض المشابهة ـ ولكن من غير اتحاد ـ صفة العَرَض فى الجوهر ، ومع ذلك فإن نظرية أحوال اللهِ التى هى على شىء من الغموض تتضح إذا ما قُورِنت بنظرية الأقانيم الإسكندرانية .

ولكى يُثْبتَ الأشعرىُّ قِدَمَ الصفاتِ ، وعلى الخصوص قِدَمَ كلام الله ، استعمل دليلاً سنلقاه عند الغزالىّ ، وهو : « إما أن يكون اللهُ آمراً بأمرٍ قديم أو بأمرٍ مُحْدَث ، فإن كان مُحْدَثاً فلا يَخْلُو ، إما أن يُحْدِثه فى ذاته أو فى محلٍّ ولا فى محلٍّ ، فيستحيل أن يحدِثه فى ذاته لأنه يؤدى إلى أن يكون محلًّا للحوادث وذلك محال ، ويستحيل أن يَكون فى محلٍّ لأنه يوجب أن يَكون المحلُّ به موصوفاً ، ويستحيل أن يحْدِثه لا فى محلٍّ لأن ذلك غيرُ معقول ، فتَعَيَّن أنه قديمٌ قائمٌ به صفةٌ له » ، وقُلْ مِثْلَ هـذا عن جميع صفات الله .

وفى المذهب تؤدى مسألةُ اختيار الإنسان إلى الاعتبارات الآتية . قال الإمام الأشعريُّ : « والعبدُ قادرٌ على أفعال العباد ، إذ الإنسانُ يجِدُ من نفسه تفرقةً ضروريةً بين حركات الرَّعْدة والرَّعْشة وبين حركات الاختيار والإرادة ، والتفرقةُ راجعةٌ إلى أن الحركاتِ الاختياريةَ حاصلةٌ بحيث تكون القدرةُ متوقفةً على اختيار القادر ، فعن هذا يكون المُكْتَسَبُ هو المقدورَ بالقدرة الحادثة والحاصَلَ تحت القدرة الحادثة ، ثم لاتأثيرَ للقدرة الحادثة فى الإحداث ، لأن جهة الحدوث قضيةٌ واحدةٌ لاتختلف بالنسبة إلى الجوهر والعرَض ، فلو أثَّرَت فى قضية الحدوث لأثَّرَت فى قضية حدوث كلِّ مُحْدَث حتى تَصْلُح لإحداث الألوان والطُّعُوم والروائح وتَصْلُح لإحداث الجواهر والأجسام، فيؤدى إلى تجويز وقوع السماء على الأرض بالقدرة الحادثة ، غير أن الله تعالى أجرى سُنَّتَه بأن يَخْلُقَ عُقَيْبُ القدرة الحادثة أو تحتها ومعها الفعلَ الحاصلَ إذا أراده العبدُ وتَجرَّدَ له ، وسُمِّيَ هذا الفعلُ كسباً فيكون خَلْقاً من الله تعالى إبداعاً وإحداثاً ، وكسباً من العبد مَجْعُولاً تحت قدرته » ، وهذا النظامُ ، الذى هو على شيء من الدقة ، يَحْمِلُ على التفكير فى الانسجام المُعَيَّن قَبْل حدوثه .

ويلتزم القاضى الباقلانىُّ جانبَ نظريته فى الأحوال ويبتعد عن مذهب الأشعرىّ ، فقد قال : « قام الدليل على أن القدرة الحادثة لاتَصْلُح للإيجاد ، لكن ليست تُقْصَرُ صفاتُ الفعل أو وجودُه واعتباراتُه على جهة الحدوث فقط ، بل هاهنا وجوه أُخَرُ وراء الحدوث من كون الجوهر مُتَحَيِّزاً قابلاً للعَرَض ، ومن كَوْن العَرَض عَرَضاً ولوناً وسواداً وغيرَ ذلك ، وهذه أحوال عند مُثْبِتِي الأحوال ، فجهة كَوْنِ الفعل حاصلاً بالقدرة الحادثة أو تحتها نسبةٌ خاصةٌ يُسَمَّى ذلك كسباً، وذلك هو أثرُ

القدرة الحادثة ، فإذا جاز ، على أصل المعتزلة، أن يكون تأثيرُ القدرةِ ، أو القادريةِ القديمة، فى حالٍ هو الحدوثُ والوجود أو فى وجهٍ من وجوه الفعل فَلِمَ لا يجوز أن يكون تأثيرُ القدرة الحادثة فى حالٍ هو صفةٌ للحادث أو فى وجهٍ من وجوه الفعل ، وهو كون الحركة مثلًا على هيئةٍ مخصوصة ، وذلك أن المفهومَ من الحركة مطلقاً ومن العرَض مطلقاً غيرٌ ، والمفهومَ من القيامِ والقعودِ غيرٌ ، وهما حالتان متمايزتان ، فإن كلَّ قيامٍ حركةٌ ، وليس كلُّ حركةٍ قياماً ، ومن المعلوم أن الإنسان يُفَرِّق فرقاً ضروريًّا بين قولنا أَوْجَدَ و بين قولنا صَلَّى وصام وقَعَد وقام ، وكما لا يجوز أن يضاف إلى البارى تعالى جهةُ ما يضاف إلى العبد فكذلك لا يَجُوز أن يضافَ إلى العبد جهةُ ما يضافُ إلى البارى تعالى ، فَثَبَتَ تأثيرُ القدرة الحادثة وأثرُها ، وهى « الحالةُ الخاصة » ، وهى جهة من جهات الفعل حَصَلَتْ من تعلُّق القدرة الحادثة بالفعل ، وتلك الجهة هى المتعينة لأن تكون مقابلة بالثواب والعقاب ، فإن الوجود من حيث هو وجودٌ لا يُسْتَحَقُّ عليه ثوابٌ وعِقاب ، خصوصاً ، على أصل المعتزلة ، فإن جهة الُحسْن والقُبْح هى التى تقابَل بالجزاء ، والُحسْنُ والقبحُ صفتان ذاتيتان وراء الوجود ، فالموجودُ من حيث هو موجود ليس بحُسْنٍ ولا قبيح ، فإذا جاز لكم إثباتُ صفتين هما حالتان جازلى إثباتُ حالةٍ هى متعلقةٌ بالقدرة الحادثة » .

ويَلُوح لى أن رأى إمام الحرمين فى هذه المسئلة الخطيرة قريبٌ من رأى الفارابىّ [1] ، وقد قال الشهرستانىُّ : « وهذا الرأىُ إنما أخذه من الحكماء الإلهيين وأبرزه فى مَعْرِض الكلام » ، والحكماء الإلهيون هنا هم الفلاسفة لا رَيْب ،

(١) انظر إلى « ابن سينا » ، ص ١٠٨ .

ولا يَميل هذا الإمامُ إلى الأحوال التي لا تُوصَفُ بالوجود والعَدَم ، فالقدرةُ بلا أثَرٍ لها هي كنفي القدرة أصلاً ، و إثباتُ تأثيرٍ في حالٍ أمرٌ لا يُعْقَل ، ولِذَا فقد قال : « فلا بُدَّ ، إذا من نسبة فعل العبد إلى قدرته حقيقةً ، لا على وجه الإحداث والخلق ، فإن الخَلْق يشعر باستقلال إيجاده من العدم ، والإنسانُ كما يُحِسُّ من نفسه الاقتدارَ يُحِسُّ من نفسه أيضاً عدمَ الاستقلال ، فالفعلُ يستند وجوداً إلى القدرة والقدرةُ تستند وجوداً إلى سببٍ آخرَ يَكُون نسبةُ القدرة إلى ذلك السبب كنسبة الفعل إلى القدرة ، وكذلك يستند سببٌ إلى سببٍ حتى يَنْتَهِيَ إلى مُسَبِّب الأسباب ، فهو الخالقُ للأسباب ومُسَبَّباتها المستغنى على الإطلاق ، فإن كلَّ سببٍ مُسْتَغْنٍ من وجهٍ محتاجٌ من وجهٍ ، والبارى تعالى هو الغنيُّ المطلق الذى لا حاجةَ له ولا فقرَ » .

ومذهبُ الأشعريِّ ذَرِّيٌّ حتى بالنسبة إلى الزمان ، فالزمانُ ينقسم إلى أويقاتٍ ابتدائية ، ولا يُمْكِن أن يَدُوم العَرَض وُقَيْتَيْن ، حتى إن الجوهر لا يدوم إلَّا لأن الله يَحْمِلُه على الدوام بإحداثه عوارضَ فيه ، وهكذا فإنه يجبُ أن يُوجَدُ خلقٌ متصلٌ من قِبَل الله أو تُجَدَّدٌ بين لحظةٍ ولحظة ، ولولا هذا لزالت جميعُ الأشياء والجواهرِ والأعراض ، ومن الطبيعيِّ أن يَتْبَع هذا المذهبُ اعتقادَ أهل السنة بتوكيده عدم قِدَم العالَم وعدمَ خلوده وعدم لا نهائيَّته .

أَجَلْ ، إن مذهب المعتزلة امتدَّ بعد الأشعريِّ ، ولكن مع ضَعفه بالتدريج أمام نجاح المتكلمين النامى وتحت ظِلِّ مدرسة الفلاسفة المُزْدَادة .

الفصل الثانى

الغزالى : سيرته وكتبه

يردُّنا تاريخُ ولادة الغزالىّ (٤٥٠) إلى نحو ربع قرن بعد وفاة ابن سينا ، وذلك التاريخ هو مُنْتَصَفُ القرن الخامس من الهجرة ، ولا يَخْتَلِف حالُ العالَم الإسلامىّ فى ذلك الحين عما كان عليه فى زمن ابن سينا ، ومع ذلك فإنه كان يتجمَّع حَوْل ذلك التاريخ ، كما يَلُوح ، عددٌ كبير من التغيرات والضَّرَبات الفاجعة .

ويَطُول فى بغداد ـ مركز آسية الإسلامية ـ عهدُ القائم وانهيارُ الخلافة تحت وصاية البويهيين ثم تحت وصاية السلجوقيين ، ويموت القائم سنة ٤٦٧ ، ويَخْلُفه حفيدُه المقتدى (٤٦٧ ـ ٤٨٧) ، ويجىء بعد هذا المستظهر الذى يُكْرِم الغزالى. ولا مِرَاء فى أن هؤلاء الخلفاء لم يكونوا مجردين من الفضيلة ، بَيْدَ أن ضَغْط الحوادث يخفِضُهم .

وقد انقسم إلى دول كثيرة متعادية آلُ بويه الذين أتَوْا ، فيما مضى ، من جَنوب بحر قَزْوين مع تُرْكٍ من الدَّيْلم ، واستولوا على ولاياتٍ كبيرة من آسية الوسطى زيادةً على بغداد ، وقد أبصر السامانيون ، الذين رَعَوا ابن سينا ببخارى ، تناقصَ سلطانهم ، ويثُور عليهم أحدُ عمالهم سُبُكْتَكِين ، ويؤسس ابنُ هذا الأخير محمود ، ـ الذى صار عند موت أبيه (٣٨٧) سيدَ نَيْسَابُور وغزْنة ـ دولةَ

الغزنويين ، ويفتح خوارزمَ وأصبهان ، ويكون أولَ من يلقب نفسه بلقب سلطان ، ويُوسعُ دولتَه حتى داخل الهند، ويتوفَّى سنة ٤٢١ .

وتَظْهَرُ قبائلُ الغزِّ التركيةُ فى خراسان بقيادة آل سلجوق ، ويستولى السلطان السلجوقىُّ الأول ، طُغْرُلبك ، على نَيْسابور فى سنة ٤٢٩ ، ثم يُقوِّض البويهيين ، ويَدْحَرُ الغزنويين فيَفْتَح بالتتابع جُرْجانَ وطبرستان سنة ٤٣٣ ، وأصبهانَ سنة ٤٤٢ ، وأَذْرَبيجانَ سنة ٤٤٦ ، ويَدْخُل بغدادَ سنة ٤٤٧ ، ويَحْمِلُ على الدعاء له فى الخُطبة بدلًا من البويهيين ، ويَخْلُفُه ابن أخيه ، ألپ أرسلان ، سنة ٤٥٥ ، ويُقْتَل ألپ أرسلان سنة ٤٦٥ ، ويَخْلُفه ابنُه ملكشاه (٤٦٥ ـ ٤٨٥) ، ومن نتائج صَوْلة السلجوقيين فى هذه العهود الثلاثة أن أَوْغَلُوا ، فى أربعين سنةً ، فى أملاكٍ من دولة الروم إلى صميم آسية الصغرى ، حتى قونية ونيقية .

وفى مصرَ كان يتألَّق نجم الفاطميين الذين يزْعَم أنهم من ذرية علىّ ، وفى سنة ٤٠٨ يقيم الشاذُّ ، الحاكمُ الفاطمى ، ديانةَ الدروز القريبةَ من ديانة الإسماعيلية ، ويَنْتَشر نفوذُ خلفاء القاهرة فى آسية ويُوازِن نفوذَ خلفاء بغداد ، ويُدْعَى للخليفة الفاطمىِّ فى الخُطبة فى سورية ودمشق وحلب ، وفى البصرة أحيانًا ، وفى فارسَ حتى بغداد ، وتعترف هذه المدن ، بالخليفة العباسىّ فى أوقات أخرى ، ولهذه المدن من التقلُّب مايشابه أحوالها من الاستقلال .

وفى الغرب يَفُوز النصارى بأملاكٍ بفضل الانقسامات التى تَنْهَك الإسلامَ ، ويستولى الفونس القشتالىُّ على طليطلة (٤٧٨) بعد أن حاصرها سبعَ سنين ، غير أن المُرَابطَ يوسفَ بن تاشفين جاء من مَرَّاكُشَ مع عَرَبِه لإنجاد أبناء دينه وهزمَ ألفونس فى الزّلّاقة سنة ٤٨٠ ، ووَحَّدَ بين يديه إسپانية الإسلامية ، وتمضِى خمسةُ

وثلاثون عاماً (٥١٥) فتُقلْقِلُ دولة المرابطين بدَوْرِها ، وذلك بفتنةٍ قام بهـا رجلٌ يُدْعَى ابنَ تُومِرْت مدعياً أنه المهديُّ ومن ذرية عليٍّ وإن كان من البربر ، وقد عرَف هذا الوجيهُ الغزاليَّ فى الشام (١) ، وبعد أن اتَّبَعَ آراء المذهب الأشعريِّ صار ذا قَدَم فى مذاهبَ اعتزاليةٍ ، ويَتْبعُ تلميذُه عبدالمؤمن مواعظَه فيَفْتَح مَرّاكُش ويؤسِّس دولةَ الموحدين .

واتَّفَقَ للإسماعيلية أهميـةٌ عظيمـة فى فارس فى خلافة المستظهر ، ومن هؤلاء حسنُ بنُ الصباح ، الذى هو أَفّاقٌ من مَرْو ، والذى أخذ يَـكُونـ داعيـاً للمطـالبين بالمُلْك من العلويين ، والذى استولى على قلعـة « المُوت » فى الديلم سنـة ٤٨٣ ، فأقام فيهـا دولة الملاحدة كما سُمِّيَت ، وقد دامت هـذه الدولة حتى غارة المغول .

وحَدَثَتْ فى تلك الأثنـاء ، أى قُبَيْل وفاة الغزاليِّ ، حركةُ الحروبِ الصليبية العظيمةُ ، فاستولى الفرنج على القدس سنة ٤٩٢ ، ويتماسك الإسلامُ إزاء هـذه الصدمة الهائلة ، وينال شيئـاً من الالتحام على يد صلاح الدين الـكرديِّ وبفضل انتصاراته ، ويقضى صلاح الدين على الخلافة الفاطمية بمصرَ ، ويَسْتبدل بهـا دولةَ الأيوبيين تحت سيادة خلفاء بغداد .

ولـكنْ إليك ، بعد قليلٍ ، سَيْلًا جديداً من الترك يتقدم من قلب آسية ، ويُبْصِرُ الغربُ المذعورُ فيه أُفُقاً من الدم ، وذلك أن المُغُول ، بقيادة جنكيزخان ، ثم بقيادة طُلُوخان وهُلَاكُو ،اجْتَاحُوا آسيةَ الوسطى وخَرَّبوا مُدُنَ نَيْسَابور وبخارَى

(١) تاريخ الموحدين لعبد الواحد المراكشي ، ترجمة فانيان ، ص ١٦٣ .

وسمرقند والرىّ الشهيرةَ وقتلوا أهلهــا ، وقد أزال هلاكو خلافة بغـداد (٦٥٦) ويَفْتَحُ العصرَ الجديد آخرُ دفعةٍ من الترك ، أى العثمانيين .

ويداوم العلماء فى أثناء هذه الرزايا على مجادلاتهم ، ولا يكاد الصوفية يتحولون عن تأملاتهم ، ويُشْغَل كِبارُ الفــاتحين من الرجال المتسلطين باضطهاد هؤلاء تارةً وبحمايتهم تارةً أخرى ، وعاد الاضطهاد والحماية لا يأتيان من الخلافة التى غدَت من الضعف بحيث لاتــكون سنداً أو عقبة ، فقد مضى عهدُ أمثال المنصور والمأمون ، وكذلك ذهب عهــد أمثال المعتصم والواثق اللذين كانا يُنَــكِّلان بالعلماء حَمْلًا لهم على الإقرار بأن القرآن مخلوق ، وتُمَثِّل الأُسَر المالــكة حِيَالَ رجال الفــكر دَوْرَ الخلفاء المهجور ، ويَرِثُ الأميرُ البويهىُّ ، فنَّاخُسْرَو ، الذى كان له بَلَاطٌ زاهر فى شِيَرازَ ، كَلَفَ آبائه بالمعتزلة ، ومما حَدَث ذاتَ يومٍ أن أُتى بالباقلانى الأشعرى المذهب الذى أفحم مستشاريه ويُحَوِّله الباقلانىُّ إلى العقيدة السُّنِّيَّةَ ، ويَصِيرُ مؤدِّبَ ابنه [1] ، ولما فَتَح محمود الغزنوىّ خُوارِزْمَ أُتى بالبيرونىّ الشهير ضِمْنَ غنــائمه ، ويَتَعَصَّبُ طُغْرُلبك ضدَّ الأشاعرة فى بدء الأمر فيطاردهم مع المعتزلة [2] بإغراء من الحَنَفية، ولا يخشى همجىُّ الأمس ،طغرلبك الذى لم يَــكَدْ يَدْخُلُ فى الإسلام ، أن يَفْصِل فى المناقشات الدقيقة فى الإلهيات التى عَدَلْنا ، منذ هُنَيْهَةٍ ، عن بيانها تقريباً ، ويَفِرُّ من اضطهاداته علماء نَيْسابور ، كإمام الحرمين ، ويتركون كراسىَّ تدريسهم ويذهبون إما إلى بغــدادَ وإما لزيارة القدسِ ومكةَ ، بَيْدَ أن الوزير السلجوقىَّ المشهور ، نظامَ الملك ، يُزِيل ضلال طُغْرُل بك فيَرُدُّ هذا إلى الأشاعرة سابق منزلتهم

---

(١) مهرن ، رسالة الإصلاح الإسلامى ، ص ٣٢ و ٣٣ و ٦٢ .

(٢) مهرن . الـكتاب السابق ، ص ٧٠ و ٧١ و ٥٥ .

ويستدعى المُبْعَدِين . والواقعُ أن نظام الملك أفضلُ رجال السياسة من حُمَاة العلوم فى ذلك العصر ، فهذا الوزيرُ لفاتحى السلجوقيين : طغرلبك وألب أرسلان وملكشاه حَبَا عهدَهم بروائع الذهن فضلاً عن قيامه بشؤونهم السياسية ؛ وقد أنشأ مدارسَ ببغدادَ ونَيْسَابور والبصرة ، وعيَّن لكراسيّها التعليمية أهمّ علماء الكلام ، وقد وَضَعَ عن الحكومة رسالةً سنقول بضعَ كلماتٍ عنها ، ويَحْمِلُ موتُه طابعَ العصر ، وذلك أنه قُتِل من قِبَل إسماعيليّ (٤٨٥) ، حتى إن هُلاَكُو ، الذى هو ربٌّ هائلٌ لآسية الوسطى وقائدٌ لقبائل المُغُول ، أَحَبَّ أن يلطف طبعه بالاتصال بالعلم فأنشأ مرصدَ مَرَاغةَ المشهور .

وفى هذا الدَّوْر لم يَعُدْ للعلم مركزٌ وحيدٌ ولا أساسىٌّ كما كانت عليه رومة أو الإسكندرية فى غابر الأزمان ، بَيْدَ أن الأماكن التى يَزْدَهِرُ فيها العلمُ أكثرَ مما فى غيرها ، أو التى تُزَوِّد بأدباءَ أكثرَ مما يُزَوِّدُ غيرُها ، قليلةٌ ، ويُمْكِنُ تعدادُها ، ولا تزال الكوفةُ ، والبصرةُ على الخصوص ، تَيْنِكَ المدينتيْن اللتين ما فَتِئَتا منذ تأسيسهما فى أوائل الإسلام ـ تكونان صديقتين للأدب والعِلْم النظرىّ ، وقد اتَّسع فيهما من مدارس النحاة والفقهاء والمعتزلة ما هو متخالفٌ غالباً ، وقد كانت البصرةُ مقرَّ إخوان الصفاء ، ثم غَدَت بغدادُ عاصمةَ الإمبراطورية . واذهبْ بعيداً فى الشرق تَجِدْ مدينتى نَيْسَابورَ وطوسَ اللتين أَنجبتا بكثيرٍ من الأئمة والعلماء . ونَيْسَابُورُ على الخصوص هى مركزُ الدراسات الماجدة ، وستُدَمَّرُ من قِبَل المُغُول بعد وفاة الغزالىّ بأكثرَ من قَرْن قليلاً ، وإذا ما دَنَوْتَ من الخليج الفارسىّ وجدتَ مدينةَ الشعراء ، شيرازَ ، التى يُحَوِّطها الأمراء البويهيون بالأسوار وتُحَوِّطها الطبيعةُ بالأزهار ، ويقع المركزُ المثالى لهذه الأماكنِ العلميةِ المختلفةِ فى نقطةٍ قائمةٍ

بجنوب بحر قزوين فى وسط فارسَ حيث تَنْهَضُ مدينة أصبهانَ الشهيرة ، ويَمْضِى قليلُ زمنٍ فتَسْفِرُ فتوحُ السَّلاجِقَة عن نَقْلِ مراكز الفنون نحو الغرب وتؤدى إلى تألُّق حضارةٍ صادرةٍ عن فارسَ إلى مُدُنِ آسية الصغرى ، ولا سيما قُونْيَة .

وتَقَعُ فتن دينية حَوَالَىْ عصر ابن سينا تقريبا ، وذلك لِمَا كان يَسُود من الحقد بين مختلف المذاهب ، ولِمَا كان من التعصب الحنبلىِّ على الخصوص ، وتُنْهَب مساجدُ وتُنْتَهك أضرحة ، ومن ذلك [1] ما حدث سنة ٤٤٣ من قَتْل هاشمىٍّ سُنِّىٍّ من قِبَل الشيعة ، فوَضَع أنصارُه جُثَّتَه على نَعْشٍ وساروا بها فى الأحياء السُّنِّية حيث تَجَمَّع الناس للأخذ بثأره ، ثم ذهبوا به لدفنه بجانب ضريح ابن حنبل ، وهنالك ذهبوا إلى المشهد الشيعىِّ بباب التبن وحاصروه ودخلوه بالقوة ، ونهبوا ما فى المشهد من قناديلَ ومحاريبَ ذهبٍ وفضة وسُتُورٍ مُطَرَّزة وحَلَّ الليل وهم قائمون بهذا التخريب ، فلما كان الغدُ وكَثُرَ جمعُهم أحرقوا المشهدَ وأضرحة الأمراء العلويين والبويهيين وغيرهم من الكُبَرَاء ، وفى اليوم التالى يغادرون أضرحة الشيعية ، ويتوجهون إلى خان فقهاء الحنفية ويُحْرِقونه كما يُحْرِقون منازل هؤلاء الفقهاء الواقعة فى الجوار ، وفى سنة ٤٤٧ تشتعل فتن جديدة فى العاصمة بين الحنابلة والشافعية [2] .

ويَصْعُب علىَّ أن أَكْشِفَ تحت هذه الفِتَن التى وقعت فى تلك الأزمنة علةً ذاتَ فائدة فلسفية ، ولا بُدَّ من أن تُرَى فيها ، لا رَيْبَ ، نتيجةٌ لهذه الحال الروحية

(١) ابن الأثير ، طبعة تورنبرغ ، ٩ ، ص ٣٩٤ ــ ٣٩٦ .

(٢) انظر إلى ما قاله ياقوت عن التخريبات التى وقعت فى الرى بسبب المنافسات بين الشافعية والحنفية والشيعة قبل الزمن الذى أزال المغول فيه هذه المدينة ، معجم فارس ، ترجمة باربييه دومينار ، ص ٢٧٤ .

التى تَحَوَّلت ، فى ظلٍّ حكوماتٍ واهنةٍ غيرِ مستقرة ، إلى منازعات دامية يَلُوح وقوعُها فى ميدان عقلىّ صرف. ولكن من المهمّ أن يلاحَظ كَوْنُ هذه الاختلافاتِ والمنازعات والفِتَن تُثْبِتُ ، كما يَظْهَرُ ، أنه كان يَسُودُ الإسلامَ ، فى ذلك الحين ، حريةٌ أعظمُ مما يَسُوده فى أيامنا ، وإنا ، من غير أن نَرْغب فى سَبْق نتائج هذا الكتاب ، نستطيع أن نلاحظ ، على الأقلّ ، كَوْنَ الإسلام فى ذلك الزمن أقلّ استقراراً وانغلاقاً مما فى أيامنا ، ثم انتكص الإسلام على نفسه أكثرَ من قبل منفصلاً عن العالَم الخارجىّ جامدا ، وتبرقع مِثْلَ نسائه ، وما عِلَلُ هذا الحجْز ؟ وهل الحروب الصليبية هى التى حَفَرَتْ هُوَّةً بين العالَم النصرانىّ والعالَم الإسلامىّ ؟ وهل عمل الغزالىّ هو الذى أكمل الإسلام وثبَّته أو غِلْظَة غُزَاة المُغُول والعثمانيين ؟ هذا ما سوف نُنْعِم النظرَ فيه فيما بَعْدُ .

ونحن ، إذ نتناول الغزالىّ ، نكُون أمام وجهٍ يختلف اختلافاً كبيراً عن الوجوه التى وجدناها حتى الآن ، وأعتقد أن هذا الوجه سيَبْدُو لنا مألوفاً لدينا أكثرَ منها وأقلّ ابتعاداً عنا منها ، وهذا ما قد يشجع القارئ ولا رَيبَ فى أن هذا الوجه بالغُ الشرقية محاطٌ بهالةٍ من التصوف الحادّ قادرٌ أن يَفْرِض على الهُوَاة المعاصرين من الروحانية مثل النور من ذُروة الجبل وقت الغروب . وهذا إلى أن الغزالىّ عصرىٌّ من حيث تغلُّبُ الشعورِ الخُلُقىّ عليه ، وتفضيلُه هذا الشعور على الجدَلىّ ، ولم نصادفْ هذا الاستعدادَ عند أىّ فيلسوف على نَمَطٍ بالغٍ هذا الوضوح . ونحن ، بدلًا من تلك القدرة على البناء العقلىّ الذى أُعْجِبْنا به لدى ابن سينا ، ستَجِدُ عند الغزالىّ استخفافاً بأعمال الذهن ، ولا أتكلم عن الارتياب من فَوْرى ،

وذلك لأن قياس هذا الارتياب هو من الدقة بحيث لا يُمْكِنُ القيامُ به قبلَ الرجوع إلى النصوص ، وإن كان هذا نقصاً فى الاعتماد الجَلِيِّ على البحث النظرىّ العقلى . والغزالىُّ ، بدلًا من هذا الإيمان الشامخ الذى كان يمازج ابنَ سينا فى قدرة العقل الجامعة فيَحْمِلُه على بناء مِنْهَاجٍ كما يُبْنَى معبدٌ ، وهذا ماجعله يبدو اليوم مُهمَلاً ، وذلك لأن كلَّ بناءِ أسلوب كثير التجديد يَغْدُو قابلًا للإهمال تبعا لاختلاف الذوق ، والغزالىُّ ، بدلًا من هذا الاعتماد كما أقول ، والغزالىُّ ، الذى كان مع ذلك ، ماهراً فى الجدَل مهارةَ غيره ، لا يلجأ إلى الجدل إلَّا لإثبات عجز العقل وتصغير شأنه ؛ وهذا ما يُبَاهِى به وتدلُّ عليه آثاره . وابنُ سينا عَقَدِىٌّ فى الفلسفة ، وهو يُوَكِّدُ ويؤمِنُ بتوكيدٍ وحيد ، والغزالىُّ يَلْهُو بالاستدلال العقلىّ وينتهى إلى الحمل على الاعتقاد بأنه يستطيع أن يستنتج من كلّ وَجهٍ ، وهذا أمرٌ عصرىٌّ جِدًّا ، وإن كان قديماً أيضاً ، وكلُّ إيمانٍ فيه يَنقُلُه من العقل إلى العقيدة ، وهذا الإيمان الذى كان ابن سينا يَزْعُم أنه يُطَبِّقه على علم الفلاسفة وعلى الوحى بالتساوى ، ولكن مع تطبيقه على الأول خاصةً ، كان الغزالىّ يُطَبِّقُه على الثانى حصراً ، وإنما يتَوَخَّى فى هذا الوحى ـ المعدودِ مبدأً وَكِيداً كأنه مادةٌ خالدة ـ أن يَضَع شيئاً من هذا النظام الجميل ، من هذا المنطق المتين ، من هذا الالتحام العقلىّ ، الذى كان ابن سينا قد حاول وَضْعَه فى الفلسفة ، بيد أنه ، فى أثناء هذا الجهد الذى يَبْذُل ليَجْمَع القضايا العَقَدية ضِمْن شكلٍ ثابت كريم ، يُشْعَرُ بأنه ما انفكَّ يكُون هدفاً لهمٍّ كبير فى أمر الأخلاق والزُّهد . وهو بهذا جديدٌ بالنسبة إلى ابن سينا ، ويمكن أن يقال إنه أعلى منه ، وذلك لأن ابن سينا الذى أدرك أهميـة الأخلاق ، لا رَيبَ ، لم يُعْنَ به عناية خاصة مع ذلك . وأما مسائلُ الوَرَع ، وأما دراسةُ مذاهبِ دينـه

الدقيقةُ فأمورٌ لم يكترث لها قَطٌّ ، اكتراثاً ذا بال . فقد كان طليقَ الحياة ، وكانت مَلَاذُّه الرئيسةُ فى نشاط الذهن . وقد جعَل الغزالىّ ملاذَّه فى ممارسة الفضائل ، وقد كان لديه عن هذه الفضائل ، فى الغالب ، تصورٌ بلغ من الرقة والقرب من تصورنا النصرانىِّ ما يَصْعُب معه أن يُعْتَقَد عدمُ تأثُّر هذا الأب للمعبد الإسلامى[1] ومن ساروا على غِراره بمؤثِّرٍ نصرانى و ببيئةٍ وتربيةٍ نصرانيتين . وبهذا أيضاً يُشْعَر بأنه قريبٌ منا أيضاً ، وكذلك يَحْمِلُ تصوفُه ما يُمَاز به مزاجه من طابعٍ خُلُقىّ على الخصوص . وليُقَابَلْ بين تصوفه وتصوف رجلٍ كابن سينا ليُدْرَكَ وَجْهُ اختلافهما فى الحال . فبَيْنَا ترى لتصوف ابن سينا اتجاهاً عقليًّا خالصاً ، وبينَا ترى أن اللذة العليا للنفس التى بلغت أقصى مصايرها تَقوم على معرفة نظام الأشياء العامِّ وإنعام النظر فيه وفى تلك التصورات الصادرة عن إلٰهٍ عاقل ، فتَحْمِل فى ذاتها سِرَّ كلِّ جمال ، تَرَى تصوفَ الغزالىّ ، على العكس ، يَهْدِف ، كتصوفِ قِدِّيسى النصارى ، إلى لذة النفس المتصلة بإلٰهٍ هو إلٰهُ إرادةٍ ورمز وصانعٍ مُتمٍّ لـكلِّ كمال خُلُقِى . ويقوم فوزُ الأثر الفلسفىّ وحَدُّه عند ابن سينا على تمجيد النفس ورضاها التامّ . ويقوم عند الغزالى على سلام القلب النقىّ ومَسَرَّتِه . وهكذا فإن ابن سينا الأكثرَ شِدَّة ورُجولةً أكثرُ تأثراً بالقوة العقلية ، وبالإيمان بهذه القوة . بينما الغزالىُّ الأكثر رقة وتواضعاً وروحانيةً يمكنُ أن يتلذذ بصَوْلة القلب وبالإيمان الدينىّ . وهذا تضادٌّ مُمتع بين شخصين عاليين مُشَرِّفين لأمتهما وزمانهما ، ومُمَثِّلَيْن

---

(١) فى الأصل الخطى للمترجم « الكنيسة الإسلامية » ترجمة لعبارة « L' Eglise Musulmane » وقد ترجمناها كما ترى . عبد الغنى .

تمثيلا مؤثراً لاتجاهين وُجِدا في كل دورٍ من تاريخ العالَم . فيكون الإنسانُ في أحدهما طافحاً حياةً وعملواً قوة وزهواً ، ويعتقد إمكانَ بلوغه أعلى غايةٍ بجُهْدِ عبقريته الخاصة ، ويكون الإنسانُ في الآخر على شيء من فتور الهمة سواء أعَنْ نَصَبٍ في الجهد أم عن متناقضات وَقع فيها بفعل جرُوح أصابه النقد فيها فيساوِرُه شكٌّ في قدرته الخاصة ، ويُكِبُّ على إيمانٍ دينيّ أو يشعُر باحتياجه إليه على الأقل .

كانت حياة الغزاليّ قد فُصِّلَتْ من قِبَل « هامِّر » فيما مضى ، وذلك على رأس طبعته لرسالة « أيها الولد » ، ثم من قِبَل « غوشه » في مذكرته عن حياة الغزاليّ وآثاره [١] ، وقد جَمع الناشرون الشرقيون لكتاب إحياء علوم الدين ، مع شرح السيد مُرْتضى ، معارفَ على رأس هذه الطبعة زَوَّد بها الأدبُ العربيُّ هذا الموضوع. وحديثاً قام العالم الأمريكيُّ ، مَكْدُونَلْدَ ، بدراسةٍ جديدة نزيهة جِدًّا عن حياة هذا الإمام [٢] مستنداً إلى هذه الوثائق .

والأحوالُ الخارجية لهذه الحياةِ ذاتُ إمتاعٍ قليل ، والذي يُحَبُّ أن يُعْرَف عن ذلك هي الأحوال الباطنية ، وقد كَشَف لنا الغزاليُّ عن شيء منها في كتاب « المنقذ » ، ويُعَدُّ هذا الاعترافُ وثيقةً نفسيةً ذاتَ قيمة عظيمة عن ذلك العصر .

وُلِدَ أبو حامد محمدُ بن محمد بن أحمدَ ، الغزاليُّ الطُّوسِيُّ في طُوسَ سنة ٤٥٠ ،

---

(١) غوشه ، « في حياة الغزالي ومؤلفاته » ، رسالة أكاديميه ڤيسنيرغ ، برلين ، ١٨٥٨ .

(٢) دوكان ب . مكدونلد ، حياة الغزالي ، في مجلة جمعية المستشرقين الأمريكية ، جزء ٢٠ ، الكراسة الأولى ، ١٨٩٩ .

وأصلُ أُسْرَته من غزالة التى هى حَىّ فى ضاحية طُوسَ [١] ، وهى أُسْرَةُ قضاة ، وكان اثنان من هـذه الأُسْرَة قد نالا شهرةً ، وهما عمُّ أبيه الذى يُدْعَى الغزالىَّ الـكبير وابنُ هذا العمِّ ، ولـكلٍّ منهما ضريح فى مقبرة طوس .

ويُرْوَى أن أبا إمامنا كان رجلاً فقيراً صالحاً يعيش من عمـل يديه ، وأنه كان يُحِبُّ العلماء من غـير أن يـكون متعلماً ، وقد تُوُفِّىَ باكراً مفوضاً أمر ولديه ، إمامِنا محمدٍ وأخيه أحمدَ ، إلى رعاية صوفىٍّ صديق له ، وقد أنفق هذا الصوفىُّ ما عنده من مال قليلٍ فى تربية الولدين وأشار عليهما بدخول إحدى المدارس مِثْـلَ طالبيْن ، فعَمِلاَ بنصيحته ووُفِّقَا فى ذلك ، وقد فاق محمدٌ جميعَ رفقائه فى الطلب ، فـكان العلمُ الذى اكتسباه سببَ سعادتهما كما قال أحدُ مترجمى الأحوال .

وقرأ الغزالىُّ الشاب أصولَ الفقه ببلده على أحمـد الراذِكانىّ ، ثم سافر إلى جُرْجان حيث تَوَسَّع فى هذه الدراسة على أبى نصر الإسماعيلىّ ، ثم عاد من جُرجان إلى بلده ، فيُرْوَى أنه قُطِعَ عليه الطريقُ وأخذ العَيَّارون جميعَ ما معه ومع رفقائه ، فتبعَهم وتوسل إلى رئيسهم أن يَرُدَّ إليه شيئاً واحداً ، وهو تعليقتُه التى لا فائدة منها له . فقال المُقَدَّم : « ما هى تعليقتُك ؟ » ـ فقال الغزالىُّ : « كتب فى تلك المِخْلاَة

---

(١) ذكر هـذا الحى فى رحلة بحث فيها فلوغل ، مخطوطات جغرافية وإتنوغرافية فى مكتبة الرفاعية ، وذلك فى مجلة مستشرقى الألمان ، جزء ١٦ ، ص ٦٩١ ، ويوجد فى هذا المكان تعليق مشتمل على شهادة لرجل من ذرية الغزالى قائلة إن جده من هذا الحى ، وقد دون مسيو هـ . ديرنبرغ هذا التعليق فى مقالة بالمجلة الانتقادية ، ١٨٨٠ ، جزء ٢ ، ص ٦١ ، وأعم من هذا اعتبار اسم الغزالى مرتبطاً فى كلمة (غزل) ، فيـكون الغزالى من أسرة الغزال ، وحينئذ تـكتب الـكلمة بتشديد الزاى ، وجاء فى سيرة الغزالى المروية على رأس « الإحياء » أن أباه كان « يغزل الصوف » ، ونعد هـذا الخبر مشكوكا فيه تجاه الخبر القائل بنسبته إلى المحل المسمى بالغزالة ، ولم ينته مكدونلد الذى عالج هنا ، المسألة فى « الدين الباطنى » ، ص ١٨ ـ ٢٢ ، فداوم على كتابة الغزالى بتشديد حرف الزاى وفق الاستعمال الأكثر انتشارا .

هاجرتُ لسماعها وكتابتها ومعرفةِ علمها » ، ـ فقال المقدم ضاحكا : « كيف تدَّعى أنك عَرَفت علمَها وقد أخذناها منك فتجَرَّدْتَ من معرفتها و بقيتَ بلا علم ؟ » ـ ، وقد اكتفى المقدمُ بهـذا اللَّوْم وأمر بعضَ أصحابه بتسليم المِخْلاَة إليه . قال الغزالىُّ : « هـذا مستنطق أنطقه اللهُ يُرْشِدنى به فى أمرى ، فلما وافَيْتُ طوسَ أقبلْتُ على الاشتغال ثلاثَ سنين حتى حَفِظْتُ جميعَ ما عَلَّقْتُهُ ، وصرتُ بحيث لو قُطِعَ علىَّ الطريقُ لم أتجَرَّدْ من علمى » .

ثم قَدِم الغزالىُّ نَيْسَابورَ ولازَمَ إمامَ الحرمين ، وبَقِىَ مع هـذا العالِم الشهير حتى وفاة هـذا الأخير سنة ٤٧٨ ، وتَلَقَّى منه مباحثَ عامةً مشتملةً على المنطق والجدَل ومعرفةِ مناهج الفلاسفة والرَّدِّ عليهم ، ولا مِرَاءَ فى أن هذا كان دَوْرَ حياةِ الغزالىِّ الخصيبَ فى التكوين العقلىِّ ، ففيه استقرت أفكارُه الرئيسة وقـد أخَذَ يكتب منـذ ذاك الحين ، ومما قيل إن إمام الحرمين صار يَغَارُ ، فى آخر الأمر ، من قوة فكر الغزالىِّ وألمعيته ، ولكن من غير أن يُظْهِرَ ذلك مطلقاً .

وذهب الغزالىُّ ، بعد وفاة أستاذه ، إلى المعسكر قاصداً الوزير نظامَ الملك ، ففُتِنَ هذا الوزيرُ ببلاغته وأُعْجِبَ بقدرته فى إقامة الدليل فحَبَاه بكرسىٍّ للتدريس فى مدرسته ببغدادَ ، وأَمَّ الغزالىُّ بغدادَ سنة ٤٨٤ ، فلما حلَّت سنة ٤٨٧ عَهِدَ إليه الخليفةُ المستظهر ، منذ جلوسه على العرش ، أن يَرُدَّ على الإسماعيلية (الذين كان يُطْلَقُ عليهم اسمُ التعليمية فى خراسان) لِمَا اتَّفَق لهم من قوة هائلة ، وقد كَتَبَ ثلاثَ رسائلَ ضِدَّهم ، ولكنه لم يتأثَّرْ بمذاهب هـذه الفرقة كثيراً على مايَظْهر .

ويَقْضِى الغزالىُّ سنينَ قليلةً فى التعليم المَجِيد كما يَقْضِى حياةً مكرَّمة ، فلما

كانت سنة ٤٨٨ شعَر برغبةٍ فيه إلى حياةٍ صوفية ، فيَهْجُر كرسىَّ التدريس من فَوْره ، كما يَهْجُر العالَم ،ويَهْجُر أسرةً كان يُحِبُّها ، وذلك ليَنْقَطع إلى الزهد فى العُزْلة وتقوم ضجةٌ حَوْلَ هذا الذهاب ، و يُنْتَقَد بشِدة ، أجَلْ ، إنه تَعَلَّل باعتلال صحته كثيراً من فَرْط العمل ، بَيْد أن هذا ليس سببَ عُزْلته ، وذلك لأن المرض لم يَكُنْ ليَسْمَح له بممارسة الزُّهد ، ولو كان هذا السببُ جليًّا لم يُثِرْ حيرةً ، وكذلك لا يُوجَدُ ما يَحْمِلُ على الاعتقاد بأنه كان عُرْضةً لأىِّ مضايقات من قِبَل الحكومة ، فقد بَيَّنْ لنا الغزالىُّ فى رسالة « المنقذ » أسباباً باطنية حَفَزَته إلى ترك التدريس ، وسنتكلم عن هذا عندما نتناول تصوفَه ، ولنقتصر هنا على نشر قطعةٍ من هذا الكتاب [1] الذى يَزْعُم فيه أنه يُلَخِّص حياتَه العقلية ، وذلك مع ملاحظتنا أن هذا المَطْلب على شىء من التكلف وعدمِ الإقناع من الوجهة السيكولوجية ، كما يَلُوح ، وذلك مع بلاغته .

وأولُ ما يتَكلم الغزالىُّ فيه عن تعطشه إلى معرفة كلِّ شىء منذ صباه ، ثم كيف أَخَذَ التأملُ يَعْمَلُ فيه ، ومما فَكَّر فيه كَوْنُ العقائد الدينية تَنتقل بسلطان الوالدَيْن ، ولكن سلطانَ الوالدَيْن ليس حُجَّةً ، وهو لكى يَنْتَهِىَ إلى اليقين ، لابُدَّ له ، إذَنْ ، من إعادة بناء جميع معارفه من الأساس ، وهو فى شعوره الشديد بهذه الحاجة ، تَشَوَّق إلى اليقين فعَرَّف اليقين تعريفاً نفسيًّا ، وذلك مِثْلَ حالٍ تَبْلُغ النفس فيها من الارتباط فى معرفةٍ بحيث لا يستطيع أن يَفْصِلها شىء عنها ، وهذا التعريفُ الطريف الذى يُطَبَّقُ على الإيمان الدينىِّ والعِرْفان العلمىّ هو من الارتباط فى الباطن بحيث يُثِيرُ العجب . وهذا الاحتياج الكبير إلى اليقين ، هو كما يمكن أن يُبْصَر ، لا يقوده فى البُداءة إلَّا إلى سلسلةٍ من الشكوك ، و يبحثُ

(١) المنقذ ، طبعة مصر ، ص ٥٦ ــ ٥٩ ، ص ٢٠ ــ ٢٣ من ترجمة شمولدر ، الرسالة .

عن ذاك الحال فى كال اليقين مرحلة بعد مرحلة ، ويراها ترْجِع إلى الوراء ، ويطلُب اليقين من الحِسِّيَّات ، ويعود غير واثق بالمحسوسات أيضاً ، وتبْدِى له حاسةُ البصر ، التى هى أقوى الحواسّ ، ظِلًّا غير متحرك على الأرض ، وتمضِى ساعةٌ فيكون هذا الظلُّ قد انتقل ، وتُظْهِرُ له الباصرةُ كوكباً صغيراً جِدًّا ، ويَدُلُّ علم الهندسة على أنه أكبر من الأرض فى المقدار ، وهنالك يلتفت إلى مبادئ العقل الأولى ، غير أن الإدراك الحسىّ يأخذ ثأرَه قائلاً له : « بِمَ تأمَنُ أن تكون ثقتك بالعقليات كثقتك بالمحسوسات ، وقد كنتَ واثقاً بى ، فجاء حاكمُ العقل فكذبنى ، ولولا حاكم العقل لكنت تستمرُّ على تصديقى ، فلعلّ وراء إدراك العقل حاكماً آخر إذا تَجَلَّى كَذَّب العقل فى حكمه ، كما تجلَّى حاكمُ العقل فكذَّب الحسَّ فى حكمه » — وهذه حركةٌ مسرحية ، ولكنها على شىء من الافتعال على ما يحتمل. ويواصل المفكرُ بحثَه عن اليقين ، ويَقِفُ ويرتبك أمام مقابلته المشهورة بين الحياة والمنام ، وبين الموت واليَقَظة . ومن المحتمل أنه يرى الأشياء ، عند هذه اليقَظة ، على وجهٍ مخالفٍ لِماَ يراها عليه الآن ، وهنالك يَلُوح التصوف له ، ومن المحتمل أن تكون هذه اليقظةُ النهائية من الموت قد سُبِقَتْ بالوَجْد ، بما هو أقلُّ من الوجد ، بنورٍ يُلْقيه الله على القلب ، وهو ، بهذا النور لا يقتصر على رؤية حقيقة العقائد الدينية أو جمالِ الحياة الخلُقية ، بل يُمسِك بحقيقة المبادئ العقلية الأولى التى هى أساسُ كلِّ علم وكلّ برهان ، وقد عاد لا يَشُكُّ ، فقد شُفِىَ من آلامه النفسية ، ووَجَدَ اليقين والسلام .

وهكذا تحَلُّ هذه المسرحية العقلية ، وإذا ما أُنعِمَ النظرُ فيها وُجِدَ أنها ،

وإن عُرِضَتْ على شكلٍ صوفيّ تماماً ، لم تَكُنْ شيئاً غيرَ بيانٍ للكلمة الجامعة القائلة إنه لا يُوجَدُ لليقين ميزانٌ مطلق ، وإنه يجب علينا ، قَبْلَ الاعتماد على أمرٍ ، ولو كان العقلَ أن نَنزِعَ من القلب فكرةَ كوننا قد استُخِفَّ بنا من قِبل فاعل شرّ كما قال ديكارت ، وأن نقوم بعمل هجران ، وإيمان نحو مبدإٍ عالٍ من الحقيقة والخير .

ولا أَرَى أنه يوجد لهذه القطعة الطريفة معنًى غيرُ ذلك من حيث الأساسُ ، ولِذَا لا يكون هذا غيرَ تفصيلٍ بيانيّ لموضوعٍ على شيء من الابتذال فى حَدّ ذاته ، وإن كان من النادر جدًّا أن يُعَبَّر عنه ، فلا ينْبغى أن يُبْحَثَ فى ذلك عن نبأ مغامراتِ روحِ الغزالىّ ، كلاَّ ، لا أرى أن الغزالىّ مَرَّ من هذه المراحل المتعاقبة قبْلَ أن يُبْصِرَ حَلَّ مسئلة الحياة حَلًّا صوفيًّا ، وهو ، إذْ عُنِيَ به صُوفىٌّ فى صِباه ، وأحاط به أناسٌ أتقياء منذ نُعُومة أظفاره ، كان من الجلِيّ نُشُوؤه مستعدًّا للنُّسْكِ والتأمل ، ولم يَكُنْ ما اتَّفَقَ له من تَحَوُّلٍ حين ترْكه كرسىَّ تدريسه أمراً عقليًّا ، بل شيئًا خُلقيًّا ، ولم يَكُنْ كاشفاً للتصوف فى ذلك الوقت ، بل تَبَتَّلَ إليه ، ولم يقُلْ شيئاً آخر فى بقية قصته ، ولِذَا وَجَب علينا أن نُسَلِّمَ بأنه لم يُغَيِّرْ رأيَه الفلسفى إذْ ذاك ، وإنما اقتصر على الإذعان لجواذِبَ خفيةٍ تَرْجع إلى زمن بعيد ، فكانت مهيمنةً على نفسه التى ذاقت طعم العلم والصِّيت والحظّ فَسَئِمَتْ منه .

وبما أنه استُبْدِل بإمامنا أخوه فى تدريسه فقد سافر إمامنا إلى الشام ، واعتكف فى زاوية بالمسجد الجامع [1] فى دمشق المعروف بالجامع الأُموىّ ، واشتغل بتأليف

(١) فى مخطوطة الفقيد : (المسجد الكتدرائى) ترجمة لعبارة : Nosqnée Cathedrale وقد غيرناها كما ترى . عبد الغنى .

كتبه وترويض نفسه ، وسُميت المنارة التى كان من عادته أن يُصَلِّىَ فيها بالغزالية نسبةً إلى اسمه ، وكذلك ذهب إلى القدس وصَنَع مثلَ ذلك فى مسجد الصخرة ، وانتقل من القدس إلى حبرون (الخليل) كيما يَزُورُ ضريحَ إبراهيم ، وقام بحجٍّ مكةَ والمدينةِ ، ويُرْوَى أنه فَكَّرَ فى السَّفَر إلى المغرب بجوار المُرَابط : يوسف بن تاشفين وتَقَدَّم حتى الإسكندرية ، بَيْدَ أن هذا الأميرَ مات قَبْلَ أن يُحَقِّقَ الغزالىُّ مَقْصِدَه ، وكان الغزالىُّ على صلةٍ بيوسفَ بنِ تاشفين حينما كان أستاذاً ببغداد [1] ، ويعتمد هذا الفاتح على الخِدَم التى قَدَّمها إلى الإسلام، وعلى ما تَمَّ له من نصرٍ على الإسبان ، فيَطْلُبُ من الخليفة توليتَه على جميع المغرب ، ويستشير الخليفةُ أئمةً كثيرين حَوْلَ هذا الموضوع ، وكان الغزالىُّ بين هؤلاء الأئمة فأَبْدَى رأياً ملائماً .

وقد استدعى السلطانُ إمامَنا بعد أن قَضَى بِضْعَ سنين فى النُّسْك ، فعاد إلى بغدادَ حيث أَظْهَر كتابه المهمَّ ، واسمُ هذا الكتاب « إحياء علوم الدين » ، وهو الكتابُ الذى ألَّفه فى أثناء غيابه ، ثم ذهب لينال ثانيةً كرسيًّا للتدريس فى المدرسة النِّظَامية بنَيْسَابور ، وذلك من غير أن يُقْلِعَ عن حياة الزهد والتقشف ، وأخيراً عاد إلى مَسْقطِ رأسه فى طوسَ حيث أقام بجوار بيته مدرسةً للفقهاء وخاناً للصوفية ، وتَكُون أُوَيقَاتُه الأخيرةُ بسيطةً ، ويُتَوَفَّى بحضرة أخيه فى ١٤ من جُمَادَى الآخرة سنة ٥٠٥ ، ويُدْفَنُ فى طُوسَ ، ويقَعُ قبرُه فى « شرق الباب المجاور للقلعة » بالقرب من قبر الفردوسىِّ [2] .

---

(١) انظر إلى ابن الأثير ، حوليات المغرب والأندلس ، ترجمة فانيان ، ص ٥١٤ ، وانظر إلى ابن خلدون ، تاريخ البربر ، ترجمة دوسلان ، جزء ٢ ، ص ٧٩ و ٨٢ .

(٢) من رحلة ابن بطوطة ، طبعة ديفريميرى وسنغينت وترجمتها ، جزء ٣ ، ص ٧٩ .

وأثرُ الغزالىِّ واسع جِدًّا ، كما هى حالُ آثار مُعْظَمِ أكابر العلماء المسلمين ، ونسير على السبيل الذى سلكناه فى هذه الدراسات فلا نُقَدِّم قائمةً تامَّةً عن كتبه ، ففى تاريخ الأدب لبرُوكِلْمَان تَجِدُ قوائم تامة بالمكتبات التى تشتمل على كتب الإمام الغزالىّ ، ويُمْكِنُ تحصيل أساسٍ لمكتبةٍ كاملة فى شرح « الإحياء » للسيد مرتضى كما قلنا ذلك آنفاً ، وإنما يجب أن نكتفىَ بذكر أكثرِ كتبه شهرةً ، أىْ بذكر أهمِّ كتبه تعريفاً لسَجِيَّته وتأثيره ، وبياناً لمؤلَّفاته المطبوعة فى الشرق والمنتشرة فيه .

ومؤلَّفُ أبى حامد الغزالىِّ المهمُّ هو كتابُه العظيمُ « إحياء علوم الدين » ، وهذا الكتابُ مؤلَّفٌ من أربعة أجزاء أو أرباعٍ بعُنوان : العبادات والعادات والمُهْلِكات والمُنجيات . ويُقَسَّمُ كلٌّ من هذه الأرباع إلى عشرة كتب ، ولكلِّ كتابٍ أهميةُ رسالةٍ ،ودُرست العقائدُ والأذكارُ والأخلاق والتصوف فى هذا المؤلَّف الذى بَقِيَ منذ ذلك الزمن جماع المحمدية السُّنِّيَّة ، وكان كتابُ « الإحياء » قد طُبِعَ ببولاقَ سنة ١٢٨٩ كما طُبِع بالقاهرة سنة ١٣٠٦ من الهجرة ، ونستشهد بهذه الطبعة الأخيرة ، وكان هذا السِّفْرُ مع شرح السيد مرتضى ، فى عشرة مجلدات [١]، قد طُبِعَ بالقاهرة سنة ١٣١١ ، وَظلَّت مباحثُ المستشرقين الأوربيين حَوْل « الإحياء » نادرةً زمناً طويلاً ، وكان هِتْزِيغُ قد قام بدراسةٍ حَوْل قِسْمِ العلوم الذى هو أولُ قسمٍ من الجزء الأول [٢]، وقد بدأنا عملَنا فى سلك المستشرقين بتحليلنا الكتابَ الأول من الجزء الثالث ، وعُنوانُه « عجائبُ القلب » [٣] ، وقد

(١) إتحاف السادة المتقين لمحمد بن محمد بن الحسين المرتضى المتوفى سنة ١٢٠٥ من الهجرة .
(٢) مجلة جمعية المستشرقين الألمان ، جزء ٧ ، ص ١٧٢ ـ ١٨٦ .
(٣) الغزالى ، كتاب إحياء علوم الدين،فى تقرير المؤتمر العلمى الدولى الكاثوليكى، باريس١٨٩١

قدّم مَكْدُونَلْد ترجمةً لكتاب « السماع والوَجْد » ، وهو الكتاب الثامن من الجزء الثانى [١] ، وقد قامت دراسة ميكل آزين العظيمةُ عن الغزالىّ على « الإحياء » [٢] خاصةً ، ـ ولو بَدَتْ ، ذاتَ يومٍ ، فكرةُ وَضْع مجموعةٍ لأمّ كُتُب الإسلام ، مشابهةٍ لمجموعة « كتب الشرق المقدسة » التى وضعها مَكْس مُلِّر عن ديانات الهند ، لكان « الإحياء » أولَ كتاب يُدْرَج فيها بعد القرآن ، ولا تكون ترجمة « الإحياء » أقلَّ نفعاً لمعرفة الدين الإسلامىّ تاريخيًّا مما لمعرفته واقعيا .

وأهمُّ كتابٍ لمؤلّفنا بعد « الإحياء » هو كتاب « تهافت الفلاسفة » ، وهذا الكتاب رسالةُ فلسفةٍ موجَّهةٌ ضِدَّ مدرسة ابن سينا ، « وكان كتاب « التهافت » هذا قد أثار اهتمام مُنْك ورينان [٣] ، وبما أن هذا الأخير عَرَف كتاب « التهافت » معرفةً سيئةً من الترجمات العبرية واللاتينية فإنه تَرْجَم عُنوانَه بـ« تهادر الفلاسفة » وذلك أنه كان يَرَى أن مَقْصِد الغزالىّ فى هذا الكتاب هو إثباتُه كَوْن جميع الفلاسفة يَتَهادمون ، وقد أشرنا فى مذكّرتنا المذكورة آنفاً إلى أن مُنْكَ وشْمُلْدِر أدركا غايةَ هذا الكتاب إدراكاً ناقصاً ، وكان دوبُوير قد حَلَّل كتاب التهافت فى « اختلافات الفلسفة » (ستراسبُرْغ ، ١٨٩٤) ، ثم بدأنا بنشر ترجَمة كاملة فى مجلة المُوزِيُون بلُوڤان [٤] ، وكان النصُّ العربىُّ لهذا الكتاب قد طُبِع فى القاهرة

(١) الدين الوجدى فى الإسلام كما يتأثر بالموسيقى والغناء ، مجلة الجمعية الملكية ، ١٩٠١ ـ ١٩٠٢ .

(٢) دراسات فلسفية وكلامية عن الغزالى ، العقائد الخلقية فى الزهد ، سرقسطة ، ١٩٠١ .

(٣) رينان ، ابن رشد والرشدية ، الطبعة الثالثة ، ص ٦٥ ، منك ، المقالات ، ص ٣٧٢ وما بعدها ، مقالة لمهرن فى مجلة الموزيون ، ١٨٨٨ .

(٤) بدىء بهذه الترجمة سنة ١٨٩٩ ، ونأمل إتمام هذا الكتاب الذى أدت أعمالنا الأخرى إلى تركنا إياه .

سنة ١٣٠٣ ، وذلك مع نَصٍّ جواب ابن رشد عن انتقادات الغزالىِّ بعُنوان « تهافت التهافت » ، ومع جوابٍ أَلَّفه التركىُّ ، خوجه زادَه ، خِدْمة للسُّنَّة الإسلامية .

وكَتَب الغزالىُّ فى موضوع الفلاسفة رسالتين أُخريين اتَّفَقَ لهما من الانتشار ماهو أقلُّ من ذلك ، وهما : كتابُ « مقاصد الفلاسفة » الذى درسه ج . بير[1] فى هذا الحين ، وكتابُ « المنقذ من الضلال » الذى تُرْجِم مرتين إلى الفرنسية ، وذلك من قِبَل شمُلْدِر ثم من قِبَل بارْبيِه دُومِينَار ، وكتاب «المقاصد» هو كـ« معيار العلم» ذكراً فى مقدمات « التهافت » [2] وكان كتاب « المنقذ » قد طُبِع بالعربية بالمطبعة اليمينية سنة ١٣٠٩ مع رسالة عُنوانُها « إلجامُ العوامِّ عن علم الكلام » ، ومع رسالتين عُنوانُهما « المضنونُ به على غير أهله » ، و « المضنون الصغير » ، وقد جُمِعَت الرسائلُ عينُها فى طبعةٍ ببَمْبِى (مطبعة شِتْرَا پرَاشَا) مع استبدال كتابٍ اسمُه « ترتيب الأوراد » بكتاب « المضنون الصغير » فيها .

وللغزالىّ رسالة أخرى أقلُّ طرافةً من الناحية الفلسفية من طرافتها دينيًّا ، وكان من حَظِّهـا أن طُبِعَتْ طبعةً فرنسية مع ترجَمةٍ إلى الفرنسيـة ، وهذه الرسالة هى « الدُّرَّة الفاخرة » ، وهى فى أمور الدارين، وقد تمَّ طبعُها وترجمتُها من قِبَل لِيُون غُوتيه (جنيف ، ١٨٧٨) .

وكان دو هامِّر قد نشر فى سنـة ١٨٣٨ كتاباً للغزالىّ اسمُه « أيها الولد » مع ترجمةٍ ألمانية له ، وهذه رسالةٌ صغيرة فى الأخلاق ذاتُ إمتاعٍ قليل .

---

(١) المقاصد ، المنطقيات ، مع مقدمة لجورج بير ، ليدن ، بريل ، ١٨٨٨ .

(٢) التهافت ، متن ، ص ٦ ، مكدونلد ، حياة الغزالى ، الكتاب المذكور آنفاً ، ص ٩٨ ، غوشه ، الكتاب المذكور آنفاً ، ويوجد لأوائل هذا الكتاب ترجمة لاتينية صار نشرها بكولونية سنه ١٥٠٦ ، منطقيات الغزالى العربى وفلسفته لپتروس ليختنشتاين .

وألَّف إمامنا بالفارسية أيضاً ، و « كيمياء السعادة » هو كتابه الرئيسُ في هذه اللغة ، وليس هذا الكتابُ غيرَ تلخيصٍ لكتاب « الإحياء » ، وهذه «الكيمياء» شَعْبِيَّة في الشرق ، وأولها ، على الخصوص ، كان موضوعاً لدراساتٍ شَتَّى في التقوى [1] لدى الترك ، وكان الغزاليُّ شاعراً أيضاً ، ولكن من غير خِصْبٍ [2] في هذا الحقل كما يَلُوح ، وله «قصيدةٌ » تستحقُّ الذكر ، في تهذيب تلاميذه وتسليتهم ، نَظَمها قُبَيْلَ وفاته ، وتَجِدُ نسخةً خطيةً منها في برلين .

وتَجِدُ رسائلَ كثيرةً أخرى للغزالي في المكتبات أو مذكورةً عناوينُهَا من قِبَل مترجمي الأحوال أو من قِبَل الغزاليِّ نفسه في كتبه الكبيرة ، ومن المفيد أن يُلَاحَظ ، في أمر الرسائل التي هي وليدةُ الأحوال ، أنه يُوجَدَ له ، عدا الرسائلِ التي ألَّفها ضِدَّ التعليمية أو الإسماعيلية ، رسالةٌ موجَّهةٌ إلى مسلمي القدس ، وهي «الرسالةُ القدسية » ، وقد أَلَّف في أواخر عمره رسائلَ صغيرةً كثيرة للدفاع عن كتاب « الإحياء » وإكماله ، وآخرُ كتابٍ له هو « منهاجُ العابدين » [3] .

---

(١) ومن ذلك « إكسير دولت » التي هي خلاصة مترجمة إلى التركية ، الآستانة ، ١٢٨٨ ، وتوجد خلاصة أخرى بالتركية ، ١٢٩٣ ، انظر ، عن كيمياء السعادة ، إلى ألباني ، نيويورك ، ١٨٧٣ .

(٢) نشر جان لا هور ـ وهو شاعر رقيق ـ مجموعة رائعة تحت عنوان «رباعيات الغزالي» ، وهي نظرات في الشك وحب المرأة والعشق الإلهي ، ومن المناسب أن يترك لجان لا هور كل فخر وكل مسؤولية حول هذه الأماليح .

(٣) نستبعد من بين هذه الكتب رسالة نشرها مالتر (برلين ١٨٩٤) لأنه يشك في صحتها كثيراً ، الأسئلة والأجوبة الغزالية ، وهذه الرسالة هي إحدى الرسائل التي يستند إليها للجدال في إخلاص الغزالي ، ففيها يؤيد آراء إلحادية كمبدأ قدم العالم ، وهناك رسالة أخرى استشهد بها ضمن هذا المعنى ، وهي رسالة « المضنون » ، وقد قلنا إنه نشر مضنونان : أحدهما كبير والآخر صغير ، ويلوح لنا أن هذه الرسائل تافهة ، ويمكن من يرغب في التشنيع على مجد متين مشروع أن يحاول فيها العثور على مطاعن .

ولا نَرَى أن نَخْتِم هذا الفصل من غير أن نضيف كلمةً عن أسلوب الغزالىّ، وستكون هذه كلمةَ مدحٍ وأسف ، فنقول : إنه كان للغزالىِّ ، مِثْلَ صاحبِ أسلوبٍ، مواهبُ خطيبٍ ورسولٍ وعالِمٍ نفسىّ ، ويخالف أسلوبُه ، بما يَقِفُ النظرَ ، أسلوبَ الفلاسفة الآخرين الذين تَوَخَّوْا إيجازَ العبارة إلى الغاية فى الغالب ، ويُعَدُّ الفارابىُّ عُنوان هـذا الطِّراز الأخير الممتاز ، وينتسب ابن سينا إلى ذات المدرسة ، فالكلمةُ تنتهى إليهم مِثْلَ حَدٍّ لعملٍ ذهنىٍّ طويل على حين تَبْلُغ هـذه الفكرة ، وهى تكملةٌ سَيِّدَةٌ لنفسها ، غايتَها القصوى من التكثيف والقوة . وغيرُ هـذا استعدادُ الغزالىِّ الأدبىُّ ، وذلك أن الكلمة تَجْرِى من بين شفتيه من غير أن تَنْشَف ،وذلك بغزارة عجيبة لاتُنَافِى الرقةَ واللطافة ، وله من المزايا اللغوية ما يستنبطه من مصادره ومن تَعَوُّده الكبير للغة الفارسية ، وتَغْتَنِى عربيتُه وتَلِين بإيلاف الفارسية . وتَجِدُ لقاموسه سُبُلاً عجيبة ، ويَتَّخِذُ كلُّ فكرٍ عنده تعبيراً مضاعَفاً أضعافاً ، وهو يزيد التماعاً وضبطاً عند كلِّ صَوْلةٍ كما يظهر . وهـذه هى الطريقة التى يَحْلُم بها الخطيب ، وهى ، أيضاً ، طريقةُ العالِم الخُلُقِىِّ الذى يُمَحِّصُ ملاحظته ويُوثِقُ تأمُّله ، وهى طريقةُ العالِم النفسىِّ الذى يَميزُ فى النَّفْس عروقاً مُسْتَدِقَّةً مقداراً فمقداراً، وكذلك أيضاً، ولكن من المحتمل على الخصوص ، أن تكون هـذه طريقةَ الرسول الذى لا يسأم من تكرار مُحبَّبِ الأفكار ، والذى يُرِيدُ أن يهيمن بها على النفوس ، والذى يُلْقِيها مناوبةً تحت كلِّ حِلْية تَبْدُو بها لنفسه فى أثناء مطالعاته وتأملاته فيَسُوق جَمْعَ الاستشهادات والاستعارات ضِمْنَ حركةِ غَيْرته. ولا أعْرِف غيرَ أساليبَ قليلةٍ فى أىِّ أدبٍ كان بلغت مابلغه أسلوبُ الغزالىِّ رقةً وأُبَّهَةً ، ولِذَا فإننى لا أرَى غيرَ

الإعراب عن أسفى على تَعَذُّرِ إيراد الغزالىّ حَرْفيًّا تقريباً ، عن هذا التعذُّر الذى هو نتيجةٌ لفقر لغتنا أو فقر لغتى على الأقلّ ، وكذلك عن الاختصار الذى تُلْزِمنى به شروطُ هذا الكتاب ، فعلى القارئ أن يَرُدَّ إلى كلام الغزالىّ المُضَيَّق فى تحليلى شيئاً مما أسْلُبه إياه مُكْرَهاً من الرونق والغزارة والحياة .

الفصل الثالث

مكافحة الفلاسفة

يُعَدُّ وقوفُ الحياة فى المدرسة الفلسفية بعد ابن سينا ظاهرةً غريبة ، ولا مِراء فى أنه كان لابن سينا تلاميذُ ، بيدَ أن هؤلاء التلاميذَ بُكْمٌ ، ولا أجْرُؤُ على إزعاج قُرّائى بأسماء ثلاثة أو أربعة منهم أعْلَمُوا وجودَهم بإشارة سريعة ، أو بأثر صغيرٍ جداً ، والحقُّ أن ابن سينا هو الفيلسوفُ العربىُّ الذى لم يزَلْ حاضراً فى دَوْر رُشْد الغزالىِّ ، وأنه لم يأت أحدٌ غيرُ ابن سينا لينهض أمامه ، فقد بَقِى أبيضَ ما تحت هذا الاسم العظيم ، وبقى خلاء فارغ قُدَّام هذا الأثر .

وترجعُ عادة متكلمى السُّنِّيَّة فى مناهضة الفلاسفة إلى أوائل المدرسة الفلسفية ، وقد رُئِىَ هذا الكفاح أمراً ضروريًا لدى علماء الكلام كما رُئيت ضرورة مكافحة المعتزلة ، ومهما كان أمر إخلاص الفلاسفة الشخصىِّ كمؤمنين ، فإن مذهبهم كان فى نظر أشدِّ حَفَظة الدين تدقيقاً خَطِراً أو صريحَ الفساد ، وكان هؤلاء الحُماةُ يَحْكُمون ، على حسب الظاهر ومن غير أن يقولوا ، بأن مذهب الفلاسفة كثيرُ الاحتفال بالعقل ، وأنه ضارٌّ بالوحى إذْ يُقيم الفلسفة القديمة على جوانبه وعلى مستوًى أعلى منه بعضَ الشىء . ويجدُون ، فضلًا عن ذلك ، اشتماله على إلحاداتٍ واضحة ، وهذا ما كانوا يقولون ، ففى هذه الحُمَّى الدراسية النظرية التى اشتدت فى العالَم الإسلامىِّ مدةً تزيد على قرنين نَمَا ذَوْقُ الجدَل ، وكان العلماء يَجْهَرُون

بتأييدِ مباحثَ متناقضةٍ ، وكانوا يبرهنون أمام الخلفاء والأمراء ، وكانوا يؤلّفون ، أيضاً ، كتباً مُعَدَّة للجدل على الخصوص ، وكانوا يُطْلِقون على هـذه الـكتب اسمَ « الرَّدّ » على العموم . وإذا ما تَصَفَّحْنا مؤلفاتِ العلماء والفلاسفة اطَّلعْنا على مقدارٍ من رُدُود فلان على فلان فى المسألة الفلانيــة . وكان الطبيبُ الـكبير ، الرازىُّ ، قد ردَّ على الـكِندىّ لإدخاله السيمياء إلى الفنون المحظورة . وحـديثاً ذكرنا أن الأشعرىّ والباقِلانىّ رَدَّا على فلاسفة عصرهما وعلى كثير من الفِرَق الملحدة ، وعلينا أن نضيف إلى هؤلاء الجدَليين اسمَ الحـارث المُحاسِبىّ ، لا عنْ معرفتنا إياه كثيراً ، بل لأن الغزالىّ نفسَه قال إنه اقتبس من آثاره وأقام وَزْناً كبيراً له كجدلى وكصُوفِىّ [1] ، وإذْ كان الرَّدُّ موضوعاً لقِسْمٍ فقد أُلْحِقَ بالاعتقاد ، وإن شئتَ فَقُلْ بتعليم الدين المحمدىّ [2] وذلك أنه يُتَعَلَّمُ ، مع تعلُّم مبادئ الدين — أى الأصول — أن يُرَدَّ على الزنادقة من جميع الأنواع ، من دهريين وثنويين ، وثالوثيين أو نصارى ، ويهودَ وبَرَهْمين ، وملاحدة أو إسماعيليين . ولِذَا فإن الغزالىّ يكون قد تَلَقَّى تربيةً قوية فى فَنِّ الجدَل ، ووَجَب أن يكون أستاذا على طريقــته ، وسيدَ جميع أفـكاره الرئيسة منــذ زمن وفاة إمام الحرمين ونَصْبه أستاذا فى مدرسة بغداد .

وفى « المنقذ » يكافح الغزالىُّ كثيراً من المذاهب الفلسفية التى تستند كلُّها

---

(١) انظر إلى المنقذ ، ص ٢٧ من متن شملدر ، رسالة ، — توفى الحارث بن أسد المحاسبى البصرى سنة ٢١٣ ، انظر إلى بروكلمن ، تاريخ الآداب العربية ، ١ ، ١٩٨ ، — كريمر ، الأفكار ، ص ٦٧ .

(٢) ڤان ڤلوتن ، مفاتيح العلوم ، ص ٣٩ ، كلمة الرد ، راجع مهرن ، رسالة الإصلاح الإسلامى ، ص ٩٧ ، متن .

إلى الفلسفة اليونانية مع ذلك ، وهو يَميزُ بينها ثلاثة أصناف بصراحة ، فالصنف الأول هم « الدهريون » الذين يعتقدون قِدَم العالم ، ويقولون إن الحيوان لم يَزَلْ من النُّطْفَةِ وأن النطفة لم تزلْ من الحيوان . ومن الراجح وجودُ مدافعين عن هذا المذهب فى زمن الغزالىّ ، وإن كان من الصعب أن تُجْمَعَ وثائقُ صريحة عن معتقداتٍ بعيدةٍ من السُّنِّيَّة هذا البعد . ويقول الغزالىّ عن هؤلاء الدهريين إنهم أقدمُ الفلاسفة ، ولا أَرَى أىّ فيلسوف يونانىّ يُشِير الغزالى إليه ، فهذا المذهبُ المِكْسال ، الذى كان يَنفى مسئلة المبادئ والأصولِ العزيزةَ على الذهن اليونانىّ ، استطاع أن يَنْبُتَ فى كلِّ زمنٍ فى دماغِ أىِّ خِلِيٍّ أو خليعٍ كان[1] ثم يتكلم الغزالىُّ عن الطبيعيين أو الطبائعيين الذين هم أقدمُ من سقراط فيَعرِضهم على أنهم مؤمنون على طريقة متأخرى الدهريين ، « فالقوةُ العاقلة من الإنسان تابعةٌ لمزاجه ، وهى تَبْطُلُ ببُطْلان مزاجه فينعدم . . . . وهؤلاء أيضاً زنادقة » ، والمذهبُ الثالث ، وهو المهمُّ وحدَه بالحقيقة ، هو مذهب أرسطو الذى يمثِّله الفارابىُّ وابنُ سينا على التحقيق وَفْقَ رأى مؤلِّفنا . ولكن تظهرُ هنا ملاحظةٌ على شىء من الفائدة ، وهى أن الغزالىّ ، خلافاً لهذين الفيلسوفين المسلمين ، يَتَخَلَّص من كلِّ مُبْتَسَرٍ[2] أفلاطونىّ جديد فيُبْصِرُ بلا جُهْدٍ ما بين أرسطو وأفلاطونَ من فَرْقٍ ، وذلك أن هذين المؤلفين ليسا نَبِيَّيْن عنده يُعبِّران عن وحىٍ واحدٍ بألفاظٍ مختلفة ، وإنما هما

---

(١) يمكن أن يبحث فى ذلك عن أثر للنفوذ الهندى ، وذلك لأن فخر الدين الرازى والتفتازانى أشارا ، فى الكتب التى سنتكلم عنها فى الفصل الخامس ، إلى أن الدهريين هم الذين كانوا يعتقدون أن الله ليس عنده العالم ، فهذا المبدأ القائل بإله غير شاعر ، مع كونه حقيقياً على الرغم من كل شىء ، هو مبدأ بدهى (بوذى) كما يظهر .

(٢) Préjugé « المترجم » .

مجادلان يعارض أحدُهما الآخر . وكذلك فِيثاغُورسُ يختلف عنهما ، وقد قال إمامنا [١] إن « مذهبه أركُّ مذاهب الفلاسفة ، وهو المحكيُّ فى كتاب إخوان الصفا » ، وبهذه الملاحظات ، على إيجازها ، يُمْكِنُ أن يُحْكَم بأن الغزالىّ دَرَسَ الفلسفة وقَرَأَ الفلاسفة بروحٍ بالغ الحرية لم يُكَدِّره أىُّ اعتبار مُفْرِط .

وإنا ، من غير قولٍ عن التعليمية الذين أَفْرَد الغزالىُّ لهم كتباً خاصة ، نرى الغزالىّ يذكُر المعتزلة والكرامية والواقفيةَ أيضاً الذين ناصبهم العداء . فأما الفرقتان الأُولَيَان فمعروفتان لدينا ، وأما الفرقةُ الثالثة ، أى الواقفية ، فلا نعلَمُها إلا بتعريفها السياسى ، ولكن مع اكتسابها فلسفةً ونفوذاً كبيراً فى ذلك العصر ، وهى الإمامية الذين لا يَمْتَدُّ مَداهم إلى الحَلْقة الثانية عشرة من السلسلة ، والذين يجب أن تنتهىَ سلستهم هذه بالمهدىّ ، ولكن مع وقوفها عند موسى بن جعفر حتماً [٢] . وحاصلُ القول أن الغزالىّ ، وإن كان يعْرِف وجوهاً أخرى لِمنْهَاج الفلاسفة بحصر المعنى ، صَوَّب هجومه إلى مذهب ابن سينا على الخصوص .

و « تهافتُ الفلاسفة » هو الكتاب الذى جَمعَ فيه إمامُنا انتقاداتهِ ورَتَّبَها وأوضحها . وطريقةُ هذا الكتاب ممتازةٌ جِداً ، فلم يهاجِم فيه المذهبُ المحارَبُ جملةً وعموماً ، ولم يُذَلِّله الغزالىُّ لاعتراضاتٍ مبهمة تعسفية جائرة متناقضة لا ارتباط بينها ، ولم يجادِل الغزالىّ فيها على طريقة المحامى ، وذلك كما يُصْنَع فى أيامنا التى هبط فيها فنٌّ

(١) المنقذ ، ص ٣٥ من المتن .

(٢) ذكر الغزالى اسم الواقفية فى المقدمة الثالثة من « التهافت » ، ص ٥ من المتن ، وقد صار تعريف هذا المذهب فى « مفاتيح الغيب » ، ص ٣٢ ، وفى « مروج الذهب » ، طبعة باربيه دوميناز ، جزء ٧ ، ص ١١٧ ، انظر إلى كتابنا « المحمدية » ، ص ١٣١ وما بعدها ، للاطلاع على نظرية الإمامية العامة .

النقّاش والحطّ ، وإنما سار على غِرَار أبٍ لمَجْمَع دينيٍّ أو رئيسٍ لمنظّمة ثقافية ، ولا يُعَيِّن الغزاليُّ فى المذهب المتهم نقاطاً ولا مسائلَ يلوُح له رأيُ الخصم فيها موجباً للتجريم ، وإنما يكافح هذه الآراء الخاصة بالتتابع مستعيناً بجَدَل قويٍّ حادّ . وأولُ ما يفْعَل هو أنه يُورِد الرأيَ الذى يكافِح ، وهو يُورِدُه مُزَيِّناً إياه بجميع أدلته مُعيراً إياه ، أحياناً ، طلاوة بلاغته الخاصة ، وهو يَجْعَلُ له ، على ما نعتقد ، من الضبط ما يجادِل فيه ابنُ رشدٍ بعد زمنٍ مع ذلك [1] . ومن الممكن ، كما هو الواقع ، أن يُعَيِّنَ بالضبط ذاك الرأى الذَّميمَ فيَمْنَحُه ، أحياناً ، صلابة ، أو صَفَاوَةً جافيةً ، لم تَكُن فى عَرْض الخصم له عَرْضاً أكثر تقنعاً وتَخَفِّياً وتَوَسُّعاً ومُرُونةً وعمقا ، وأرى لِزاماً علىَّ أن أقول ، كما هو مُقْتَضَى الحقِّ ، إننى إذا كنت قد عَرَفتُ مذهبَ ابن سينا جيداً فى « تهافت » الغزالىِّ فإننى وجدتُه قد أُبْرِزَ فيه إبرازاً ظاهر الإلحاد فى أمورٍ كمسئلة قِدَم العالم ووجوبه التى كنت قد أدركتُ منها لُسَاساً [2] لم يَنْشَأ فى كتب الفيلسوف بعدُ .

ويُوجَدُ بين علماء المسلمين مناقشاتٌ على شىء من الطرافة حَوْل النُّقطة القائلة : هل هذا الأسلوبُ القائمُ على نَقْل رأى الخصم أمرٌ حسنٌ ؟ ولمَّا كتب الغزاليُّ ضِدَّ التعليمية وُجِدَ مَنْ لامه [3] على تطعيمه بنبوغه ما يَعْزُوه إليهم من أقوال وعلى دَعْمِه آراءهم الإلحادية ببراهين لم يكونوا قادرين على كَشْفِها بأنفسهم ، أَوَلا يُخْشَى أن يُغْوِىَ الشيطانُ بدلاً من أن يُقْنَعَ إذا ما دُوفِعَ عنه على هذا الوجه ؟ ولَوْمٌ من

---

(١) فى كتاب « تهافت التهافت » لابن رشد .

(٢) اللساس : البقل مادام صغيراً لا تستمكن منه الراعية فتلسه بألسنتها لسا ، أى تأخذه بطرف ألسنتها فقط . (المترجم) .

(٣) المنقذ ، ص ٢٧ ، المتن .

هذا النوع كان مألوفاً لدى العلماء الأعداء للبرْهنة فى موضوع الدين ، وسنَلْقَى مِثْلَه فى موضوع شرعية « الـكلام » ومهما يَـكُنْ من أمرٍ فإن هذا الأسلوب ، الذى صار أسلوب سان توما فى الغرب ، قد اتخذه الغزالىُّ مع الإفاضة، والغزالىُّ ، إذْ مازَجَ عادةَ كثرةِ التقسيم وتقسيمِ التقسيم والأسئلة والأجوبة والردِّ والجواب عن الرَّدِّ ، حَبَاَ كتابَه بطابع السِّكُلاَسية الحقيقىِّ . وينمُّ كتابُ « التهافت » على ذُروة فنِّ النِّقَاش السِّـكُلاَسىِّ ، وهو الأثرُ الرائعُ الأولُ فى هذا المِضْمار ، ولا رَيْبَ فى أن ابن سينا والفارابىَّ اللذين لم يُعْنَيَا بالجدَل إلَّا قليلاً ، لم يُنْتِجَا مِثْلَ ذلك . وما كان لأثرٍ من هذا الطراز أن يُوضَع فى زمن الأشعرىِّ ، ولم يَقَعْ غيرُ إعداده فى مدرسته . وتُعَدُّ البرهنةُ السِّـكُلاَسية مدينةً للغزالىِّ بكمال قوتها وتمام صورتها ، وتُعْتَبَرُ قِسْماً من أثره ، وإنما يُحْسَبُ من الغريب ألَّا يَـكُونَ الغزالىُّ قد أتْقَنَ آلةَ العقل هذه إلَّا ليستعملها فى تقويض نظامٍ كان فى عصره وبيئته أروع ما أسفر عنه العقل من عَمَل ، ولخَفْضِ العقل وإذلالِه وتضييقِ نِطاقه ونقص اعتباره ، ولنَنْظُرْ ما يَـكُون .

والمسائلُ التى يُعيِّنُها مؤلِّفُنا ، على أنها حُلَّتْ حَلًّا إلحاديًّا من قِبَل الفلاسفة ، عَدَدُها عشرون . ولا نَرَى أننا مُلْزَمون باعتبار هذه المسائل العشرين متميزة أساسا وسَنُـكَثِفُ النِّقَاشَ حَوْل أقَلِّ عددٍ من المسائل الرئيسة المنفصل بعضُها عن بعض انفصالاً جليًّا ، وهى : نظريةُ اللانهاية ولا سيما قِدَمُ العالم ، وهذه نقطة مهمة فى المَشَّائية وفى السِّـكُلاَسية العامة ، والنظرياتُ المرتبطة بصفات الله وعلم الله . وهذه النظرياتُ مهمة فى مذهب المعتزلة أولاً ، وفى مذهب ابن سينا ثانياً ، ونظريةُ انبثاق الـكثرة بتعاقب الأجرام السماوية، وهذه النظريةُ مهمة فى تاريخ الأفلاطونية الجديدة ، ولـكن مع اتصافها بالقدم فنَزْلق عنها ، ونظريةُ روحانيةِ نَفْس الإنسان

وجوهريتها ، وهذه النظريةُ ذاتُ نفعٍ عامّ ، ونظريةُ السببية ، وهى ليست أقلّ شمولاً فى الفائدة .

ومسئلةُ قِدَم العالم أو خَلْقه ، فى النِّقَاش التامّ جدًّا والمتماسك جدًّا والذى يؤلِّفُ أولَ قِسْمٍ من كتاب « التهافت » (١) ، تختلط بمسئلةِ طبيعةِ الممكن ؛ وهذه المسئلةُ تَجُرُّ معها المُعْضِلةَ السِّكُلاسيةَ الكبرى فى المذهب الذهنىّ أو المذهب الحقيقىّ . ومُعْضِلةُ المذهب الذهنىّ ، كما أشرنا إليه عند تناولنا فلسفةَ ابن سينا ، لم تُبْرَزْ فى السِّكُلاَسية الشرقية بوضوح كما أُبْرِزَت فى السِّكُلاسية الغربية ، ولكنْ مع انكشافها فيها حيناً بعد حين . وهى تَبْدُو ، هنا على الخصوص ، تحت شكلٍ مؤثِّرٍ بما فيه الكفاية ، ويَرَى خصوم الغزالىّ أن الممكن محتاجٌ إلى مكانٍ يستقرُّ به ، وهم يقولون مُوضِحين إن كلّ حادث مسبوقٌ بمادة يَحْدُث فيها ، ولا يُمْكِن الحادثَ أن يَسْتغنى عن المادة ، ولِذَا فإن المادةَ نفسَها غيرُ حادثة ، ولا يُوجَدُ ماهو حادث غيرُ الصُّوَر والأعراض والكيفيات التى تَطْرَأُ على المادة ، — ويَرْفِضُ الغزالىُّ أن يعترف بخارجيــة المادة التى هى مكانُ الممكنات ، وهو يُعْلِنُ بصراحةٍ أنه ذهنىُّ المذهب ، وعنــده أن الإمكان يُرَدُّ إلى حكم العقل (٢) ، قال الغزالىُّ : «فكلُّ ما قَدَّرَ العقلُ وجودَه فلم يَمْتَنِع عليه تقديرُه سَمَّيْناه ممكناً ، وإن امْتَنَع سميناه مستحيلاً ، وإن لم يُقْدَرْ على تقدير عدمه سميناه واجباً ، فهذه قضايا عقليةٌ لاتحتــاج إلى موجودٍ حتى تُجْعَل وصفاً له » ، وما كان ليُمْكِنَ أن يُعَبَّر عما

---

(١) التهافت ، المسئلة الأولى : « فى إبطال قولهم بقدم العالم » ، المسئلة الثانية : « فى إبطال قولهم فى أبدية العالم والزمان والحركة » .

(٢) التهافت ، طبعة بولاق ، ص ١٩ :

فى النفس بأصرحَ من هـذا ، وقد بَيَّن إمامُنا أن البياضَ والسواد مثلاً ، إذا ما افْتُرِضَ إمكانُهما فى الجسم الذى يضافان إليه فإن الإمكانَ يَكُون صفةً لهـذا الجسم ، لا السوادَ ولا البياض ، ومع ذلك فإن العقل يقْضى بأن السواد والبياض ممكنان بنفسهما ، ولِذَا فلا افتقار إلى مادةٍ يُضَاف إليهـا الإمكان ، ـ بيدَ أن خصومه الحقيقيين يَرُدُّون عليـه بقولهم : أنت مخطئٌ ، فالعقلُ لا يشتمل على الممكنات ، بل العلم بالإمكان فقط ، وافترضْ موتَ جميع عقلاء الناس ، فالممكنُ يصير غيرَ معلوم ، ولـكن مع دوام وجوده ، وفضلًا عن ذلك فإن البياض والسواد ليسا ممكنين بنفسهما خلافاً لِمَا قُلْتَ ، ونعلم جيداً أنهما ممتنعان بلا جسم يستقران به ، ولا يكون تَغَيُّر اللون ممكناً إلَّا فى الجسم ، ولِذَا يجبُ أن يضاف الإمكانُ إلى المادة ـ ويردُّ الغزالىّ على هذا بجوابه : لا ريب ، أن العلم يتطلب معلوماً ، غير أن هذا المعلوم يكون فى العقل ، ويسأل الغزالىُّ : لِمَ يكون الفلاسفة ، الذين هم ذِهْنِيُّون فى القضايا الـكلية عادِّين هـذه القضايا فى الذهن ، غيرَ ذهنيين فيما يتعلق بالإمكان ؟ ـ وهنا يظهرُ لنا أن الغزالىّ ينقض فـكرةَ الفلاسفة على وجهٍ محسوس جدًّا ، وذلك لأنه يوجدُ للقضايا الـكلية عنـد الفلاسفة ، كما رأينا ، وجودٌ خارجَ الذهن خَفِىٌّ لا ريبَ ، ولـكنْ حقيقىٌّ جـدًّا ، وذلك فى العقل الفعَّال ، ويظهرُ أن الغزالىَّ ، الذى هو وَضْعِىٌّ أكثرَ من الفلاسفة بدرجاتٍ من بعض الوجوه ، يُنْـكِرُ العقل الفعال،فإذا عَدَوْت الحقائقَ الحاضرة وَجدْتَه لا يَعْرِف من الأفـكار غير ما هو داخلُ الذهن ، فيُمْـكِنُ أن يعارَض ابن سينا به معارضةً مناسبةً كما يعارَضُ حقيقىٌّ بذهنىّ .

ويَفترِض خَلقُ الممكنِ إرادةً ، أى اختياراً بين كثيرٍ من الممكنات ، وهنا نَبْلُغ نقطةً مهمةً جدًّا ، لا فى فلسفة الغزالىِّ وحدَه ، بل فى الفلسفة العامة كما نَرَى . وللغزالىِّ فخرٌ كبير باستناده إليها وإبرازها سافرةً وذلك : هل من الضرورىِّ أن يُؤَكَّد فى أصل الأشياء اختيار إرادى بين كثير من الممكنات ، أو ألَا يُمكِنُ اجتنابُ هـذه الاستعانة بالاختيار بقولنا إن العالَم كان موجوداً اتفاقاً كما هو ؟ وعند مؤلفنا أن هذا الرأى الأخير هو رأىُ الفلاسفة ، فهؤلاء الفلاسفة يرَوْن أن العالَم كان قد وُجد بأَبعادٍ فى أصلح هيئة ، حتى فى أنسب وقت [1] ، فلا يُوجَدُ عدم اختلاف مُطْلَق بين الممكنات . ولْيُنْظَرْ إلى الأفلاك والكواكب الثابتة لِيُرَى أنها مُعَيَّنة عَدَداً وجسامةً ووَضْعاً ، ويَكُون كلُّ تعيينٍ آخرَ غيرِ الذى حُقِّق مختلفاً عن ذلك . وعلينا أن نعتقد أنه ما كان لِيَعْرِض عَيْنَ الخصائص ، وإنما تَفُوتُ البواعثُ التى هَيْمَنَتْ على نظام العالم ضَعْفَ العقل البشرىِّ ، وهذا العقل لا يُدْرِكها إلَّا ضِمْنَ عددٍ قليل من الأحوال ، كالحكمةِ فى مَيْل فَلَك البُرُوج عن مُعَدَّل النهار ، والحكمةِ فى الأَوْج والفلكِ الخارج المركز ، ـ ويجيب الغزالىُّ بأنه لا يُمْكِنُ التَّخَلُّصُ من التسليم بالتخصص الإرادىِّ فى موضعين على الأقل ، وهما : تعيينُ جهة حركة الأفلاك وتعيينُ موضع القطب [2] ، وذلك لأن القطبين أَمْكَن أن يُوضعا وَضْعاً متساوياً على حَدَّىْ أى قطرٍ آخر لِكُرَةٍ معينة ، ولأن جميعَ حركات الأفلاك أَمْكَن أن تُوَجَّه إلى جهة معاكسة . ولِمَ هذه النقَاط ؟ ولِمَ هذه الجهة ؟ هنالك يستشهد الغزالىُّ

(١) التهافت ، ص ١١ .

(٢) التهافت ، ص ١٢ .

بإرادة الخالق ويعرّفها بالصفة التي يقوم كنهها على تخصيص شيء بين كثير من الممكنات على السواء ، ـ ويأبى خصومه تصورَ هـذا النوع من الصفة التي تقضي خارجَ كلِّ عقل ، وهم يقولون ليس لدينا اختبارٌ عن ذلك ، واضعين ، على شكلٍ أكثرَ نبْلاً ، مُعْضِلَةَ حمار بُريدان ، مُوَكِّدين حالَ إنسانٍ عطشانَ قائمٍ بين كُوبَيْ ماء متماثلين تماما وموضوعيْن على وجهٍ متطابقٍ بالنسبة إليه ، فلا يتناول هذا الكُوبَ أو ذاك تاركاً نفسه تموت ظَمَأً ، ـ غير أن الغزاليَّ يَرُدُّ على ذلك بقوله أَوَّلاً إن إرادة الله لا تماثل إرادتنا . وأما مسئلة الإنسان الظمآن فإنه يَحُلُّها على معنًى مضاد عن قصدٍ ، وذلك أن هـذا الإنسان القائم بين تمرتين متساويتين موضوعتين على وجهٍ متطابق بالنسبة إليه يتناول إحداهما بفعل صفةٍ يقوم كُنْهُها على تخصيص شيء بين ما يماثله ، ـ وهذا نِقَاشٌ تصويريٌّ يدلُّ دلالةً بارزةً على الفرق بين صفة الإرادة القائمة في فلسفة الغزالي على أساسٍ خُلُقيٍّ من حيث النتيجةُ وصفة العقل في فلسفة ابن سينا .

ويستخدم الغزاليُّ هـذه السلطةَ الفَعَّالةَ التي تُقَرِّر أمرَ ممكنٍ ، والتي تفتتح سلسلةً ، في مُعْضِلات اللانهاية . وكان الفلاسفة قد اتخذوا في أمر هـذه المُعْضِلات وَضْعاً يَدَعُ نواحِيَ ضعيفةً ، ومما يُذْكَرُ أنهم كانوا يُسَلِّمُون ، من ناحيةٍ ، بلا نهاية امتدادٍ مَضَى ، على حين يرْفِضُون ، من ناحيةٍ أخرى لا نهايةً لبُعْدٍ حاضر ، وذلك كالرُّجْعَى إلى لانهايةٍ سلسلةٍ من العلل والمعلولات . ويُوَجِّهُ الغزاليُّ حَمْلَته الكبرى إلى نظرية زمنٍ مَضَى إلى غير نهاية ، فعند الغزاليِّ لا يُوجَدُ أيُّ فَرْقٍ منطقيّ بين مسائل اللانهاية في الزمان وفي المكان ، فكما أن الفلاسفة قالوا لا يُوجَدُ وراء العالَم المشغول بالعالَم مُلَاءٌ ولا خَلَاءٌ ، قال الغزالي لا يوجد وراء زمن حياة العالَم قَبْلٌ

ولا بَعْدٌ ، ولا يوجد خارجَ العالَم امتداد مطلقاً ، فالزمانُ مخلوق كالعالَم ، ـ ولَمَّا عارضه خصومُه بقولهم : أنت تعترف ، مع ذلك ، بأن الله كان قادراً على خَلْق العالَمْ قَبْلَ صُنْعِه إياه بمئة سنة أو مئتى سنة أو ثلاثمئة سنة ، ولِذا فأنت مُضْطَرٌّ إلى التسليم بدوامٍ قابلٍ للقياس أى بزمان ، أجابهم برَدِّه البرهانَ عليهم وتطبيقه على المكان ، وذلك : كما أنكم تعترفون بأن الله كان يستطيع أن يُعْطِيَ العالَمَ مئةَ ذراعٍ أو مئتى ذراع أو ثلاثمئةِ ذراعٍ زيادةً ترَوْن أنكم مَحْمُولون على التسليم ، إذَنْ ، بوجود امتدادٍ خارجَ العالَم قابلٍ للقياس ، أى بوجودِ مكان . ويَقُول الغزالىُّ مستنتجاً إن ما نُضِيفُه إلى ما وراء حدود العالَم على هذا الوجه ليس ، فى الحقيقة ، غيرَ وليد خيالنا [1] ، أجَلْ ، لا يستطيع الخيالُ أن يَمْنَع نفسَه من إطالة الزمان والمكان ، غير أنه لا ينبغى للعقل أن يَخْضع لدواعى الخيال ، ولِذا فإن الغزالىَّ يكون قد تَمَثَّلَ الزمان والمكان مِثْلَ شرطَيْن لممارسة صفتنا التخيلية ، أو ممارسة إدراكنا الحِسِّيِّ مِثْلَ حقائقَ خارجيةٍ كما هو الأحرى . ويَشْهَد هذا المفهومُ الذى يُعَبِّرُ عنه تكراراً وبقوةٍ بالغة على شجاعته وعمق تفكيره الفلسفى .

ويواصِلُ الغزالىُّ نقدَه فيَبْذُل وُسْعَه فى أن يثبت لخصومه أنهم إذا كانوا يُسَلِّمُون بلا نهائية الزمان الماضى فإنه لا يُوجَدُ لديهم أىُّ سببٍ لرفضهم إمكانَ الرُّجْعَى إلى لا نهاية العلل ، ومن ثَمَّ يَكُونون عاجزين عن إثباتهم أن الله صانعُ العالَم وأن العالَم فِعْلُه . ويقول الغزالىُّ ساخراً : أجَلْ ، يُوجَدُ دهريون يعتقدون أن العالَم أزلىٌّ وأنه لا صانعَ له ، غير أن هؤلاء الزنادقة أقربُ إلى المنطق من الفلاسفة الذين يعتقدون ، إذْ يُوَكِّدُون قِدَمَ العالَم ، أن من المفيد بَعْدَ هذا إعطاء العالَم

---

(١) التهافت ، ص ١٧ .

صانعاً . ولْيُذْ كَرْ أن برهانَ الفلاسفةِ الجازمَ فى هذه المسئلة كان يقُوم على الـكلمة القائلة إن مجموع العلل المتسلسلة ، التى ليس كلٌ واحدةٍ منهـا غـيرَ ممكن ، ليس نَفْسُه غـيرَ ممكن ، ولِذا فإن هـذا المجموع محتاجٌ إلى علةٍ واجبةٍ خارجةٍ عنه . ويَرْفِضُ الغزالىُّ هذا البرهانَ ذاهباً إلى أن ماهو حقيقىٌّ عن الوَحدة لا يُمْـكِنُ أن يَـكُونَه عن المجموع ، فـكلُّ حَدٍّ فى السلسلة يُمْـكِنُ أن يَـكُون ممكناً فقط ، وتَـكُون السلسلةُ واجبةً فى مجموعها . ومن قوله : وأنتم ، يامَنْ تقُولون بِقِدَم العالَم ، إذا ما شاهدتم تعاقب الليل والنهار رأيتم فى ذلك حادثاتٍ يُوجَدُ لـكلٍّ واحدةٍ منها بدايةٌ على حين لا يُوجَدُ لمجموعها بدايةٌ مطلقاً ، وهـذا ما يُمْـكِنُ أن تَـكُونه سلسلةُ العلل (١) ، وأما مسئلة أبدية العالَم وفنائه فقد قال الغزالىُّ إنه ، باتفاق عام ، لا يُمْـكِنُ الفصل فيها بطريق العقل ، وإنما هى من نابض الوَحْى . والمعتزلُ أبو الهذيل العَلاَّف وحدَه هو الذى ذهب إلى وجوبٍ عقلىٍّ لنهاية العالَم (٢) .

ولِذَا فإن وَضعَ إمامنا فى مُعْضِلة اللانهائية الـكبرى هذه واضحٌ جدًّا ، وهو ليس وضعَ مرْتاب . والغزالىُّ مُتَحَزِّبٌ لتحديد السلاسل فى العِلِّيَّة كما فى الزمان والمـكان ، وهو يَسْتعمل البرهنةَ بما يَـكْفِى من البراعة ليَدْحَر خصومه ، متى أراد ، إلى الرأى المخالف ، ولـكنْ للحكم عليهم بسببه . ولا يَتَغَيَّر رأيُه الخاصُّ . وقد ثَبَت عند نقطةٍ خاصة ، عند شعوره باستحالة قبول العدد الذى لا حدَّ له (٣) ، وهو يَزْعُم أن هذا العدد محال ، وذلك لأنه إما أن يكون شَفْعاً أو وَتْراً ، فإذا كان شَفْعاً فإن من الممـكن أن يَصِير وَتْراً بإضافة وَحْدَةٍ إليه ، ولـكن كيف تضاف وَحـدة

---

(١) المسئلة الرابعة من التهافت .

(٢) المسئلة الثانية من التهافت .

(٣) التهافت ، ص ٩ ، انظر إلى الإحياء ، ١ ، ص ٧٩ .

إلى ما ليس له نهـاية ؟ وإذا كان وتراً فإن الاعتراض يُكَرَّر بالعكس ، ومن ثَمَّ لا يستطيع أن يكون شفعاً ولا وَتراً ، ولذا فهو محَال ، وليس للتفريق بين القوة والفعل ، فى أمر اللانهائىّ ، من الأهمية عند الغزالىّ ما له عنـد ابن سينا ، وهو يُشْعَرُ بأنه من مدرسة أخرى . وإذا نُظِرَ إلى الأساس وُجدَ أنه يستند فى فكرته فى هـذه المسائل إلى مفهومٍ تختلف طبيعته عن المفاهيم المَشَّائية ، فعلى فكرته يستحوذ الكشْف ، أو تَجَلِّى الإرادة الربانية تقريباً ، هذه الإرادةُ الخلاَّقةُ القادرة التى تُحْدِث كلَّ أمرٍ كما تشاء ، والتى لا يوجد دونهـا غيرُ ما هو محدود ، والتى لا تُسْأَل عن سببٍ ولا عن حساب . وهذه القوة المسيطرة هى التى تَعَوَّد الغزالىُّ أن يُجِلَّها ، ويَصْغُر فى نظره كلُّ ما سِوَاها . وعادت اللانهايةُ والخصْبُ وقِدَم المادة لا تؤثِّرُ فيه ، وعاد لا يـكُون وثنيًّا ، وهو نصرانىٌّ تقريباً .

ثم يتناول مؤلِّفُنا مسئلةً أكثرَ المسلمون من إثارتها ، وهى مسئلةُ صفات الله ، ويـكُون الفلاسفةُ على وِفاقٍ فى ذلك مع المعتزلة فيُعْنَوْن بصيانة وَحدة الـكائن الأول ، ولا يَقْبَلُون أن يُسَلِّمُوا باشتماله على صفاتٍ تُوجِدُ فيه نوعاً من الـكثرة ، وعنـدهم أن الوصف الذى يأتيه الناسُ عن الصفات الإلهٰية لايَعْدُو حَدَّ القول ، ولا يُمْكِنُ أن يـكُون غيرَ وصفٍ سلبيٍّ لوجود الله الذى لا يُدْرَك . وقد عَبَّر الغزالىُّ عن رأيهم بقطعة طويلة بليغة [1] يؤسفنى أننى لاأستطيع إيرادَها ، ، فى هذه القطعة رُدَّت صفاتُ الله إلى ذاته ووُحِّدَت فيها تناوُباً ، وذلك أن وجود الـكائن الأول وجودٌ عالٍ تَصْدُر عنه جميعُ الأشياء الأخرى بانبثاقٍ واجبٍ كما يَصْدُر النهارُ والحرُّ

---

(١) فى آخر المسئلة الخامسة .

عن الشمس ، ولكنْ مع الفارق القائل إن الكائن الأول يَعلَمُ ما يَصْدُر عنه ويُرِيدُه بإرادة هى عَيْنُ قدرته ، وهو يُحَقِّقُه بقدرةٍ هى عَيْنُ علمه ، وذلك بحيث أن جميع صفاته من إرادة وعلمٍ وقدرة وغيرِها تَصِيرُ إلى ذاته ، « فليس شىء برىئاً عن كلِّ شرٍّ مطلقاً سوى الأول ، فهو الخيرُ المَحْضُ ، وله البهاء والجمالُ الأكمل ، ثم هو مَعْشُوقٌ ، عَشِقَه غيرُه أو لم يَعْشَقْه ، كما أنه عاقلٌ ومعقول ، عَقَلَهُ غيرُه أو لم يَعْقِلْه ، وكلُّ هذه المعانى راجعةٌ إلى ذاته ، وإلى إدراكه لذاته ، وعَقْلُه له ، وعقلُه لذاته ، هو عينُ ذاته ، فإنه عقلٌ مجرَّدٌ ، فرَجَع الكلُّ إلى معنًى واحد » .

ويجيب الغزالىُّ [1] عن ذلك بأنه وهمٌ باطلٌ ، فمن العبث أن يرَى هؤلاء الملاحدة أنهم ، بإنكارهم الطابعَ الإيجابىَّ للصفات الإلهية ، يفْلِتُون من وجوب الاعتراف بفروقٍ فى وجود الله ، ولا تَعْدُو مزاعمُهم حَدَّ الخيال ، وهو لا يُذْعَرُ من هذه الكثرة التى يكتشفها العقلُ البشرىُّ فى الله ، وذلك لأن له بوَحدةٍ لوجودٍ مفهوماً أكثرَ نفسانيةً بمراحل ، وذلك أن الوَحدة الذاتية ليست وحدةً حسابية ، بل وَحدةٌ حيةٌ لا تُنَافِى التنوع ، وما الفائدةُ فى محاولة نَفْى هذا التنوع فى الحياة الإلهية الذى يَبْدُو جَلِيًّا على الرغم من كلِّ شىء ؟

ولَمَّا سَلَّمَ ابنُ سينا بأن الله يَعْلَمُ شيئاً آخرَ غيرَ ذاته وَكَّدَ فيه تعددا بلا رَيْب وهو ، على الأقلِّ ، يَميزُ علمَه بذاته من علمه بشىء آخرَ غيرِ ذاته ، ويوجد من الفلاسفة من أنكروا أن الله يعلم شيئاً آخرَ غير نفسه ، ولكن الغزالىّ يقول إن ابن سينا يَخْجل من هذا الرأى الفاضح ، ثم إن العالَم إذا كان يَصْدُر عن الله لزوماً فإن

---

(١) المسألة السادسة .

الله لا يحتاج إلى معرفة نفسه بنفسه [١] ، فمن الممكن أن يُخْرِج العالم لا شعوريًّا كما تُخْرِج الشمسُ أشعتَها .

ويَلُوم الغزاليُّ الفلاسفةَ على عدم قولهم بماهية الله [٢] ، وقد أرادوا أن يكون وجوداً مَحْضاً ، وذلك لكيلا تُمَازَ الماهيةُ فيه عن الذات ، ويَظْهَرُ إمامُنا أكثرَ علماً بالنفس فيَذْهب إلى أن الله ذو ماهيةٍ ككلِّ شخصٍ ، وهو لا يعتقد أن هذا التوكيدَ يَمَسُّ وَحدتَه الحقيقية ، ـ ويُوَجِّهُ إلى الفلاسفة ، أيضاً ، هذا الاعتراض القائلَ بعجزهم عن إثبات كَوْن الله لا جسمَ له على حين يقولون بقِدَم المادة [٣] ، فالذى لا يستطيع أن يُثْبِتَ أن العالَم حادثٌ لا يستطيع أن يُثْبِتَ أن العالَم ليس اللهَ ، وأما فى المسائل الخاصة بانبثاق الكثرَة من الأفلاك فإن الغزالىَّ يَظْهَرُ كثيرَ الاعتدال كثيرَ التخلص من المؤثِّرات اليونانية ، وعنده أن القضيةَ القائلة إن السماء حيوانٌ فَرْضِيَّةٌ محضٌ [٤] ، وليس لديه دليلٌ عقليٌّ يعارض به هذا المذهب ، ولكنه يتحدَّى الفلاسفة مطالباً أن يأتوا بدليلٍ عقليٍّ عليه ، أَجَلْ ، إن اللهَ قادرٌ أن يَجْعَلَ الحياةَ فى كلِّ جسم ، غير أننا لا نَعْلَمُ أنه ، إذا كان يفْعَل هذا ، قد أنعم بها على السماء ، وأكثرُ ما تكون براهينُ الفلاسفة صالحةً فى هذا الموضوع هو فى تمهيدها السبيلَ إلى حَدْس ، ـ وهنا نَرَى لِزاماً علينا أن نعترف بأن موقف الغزالىِّ يَمُتُّ إلى سلامة العقل بصلةٍ أكثرَ مما إلى الارتياب .

---

(١) المسئلة الحادية عشرة .
(٢) المسئلة الثامنة .
(٣) المسئلة التاسعة
(٤) المسئلة الرابعة عشرة .

ولنتناول الآن مسئلةَ روحانيةِ النفس (١) ، فأرى أن نَقْد الغزاليّ حَوْلَ هـذه النقطة هو على شيء من التفرُّد ، وسنَرَى ما يُسَوِّغ ، إلى أبعد حَدٍّ ، ما جعل علماء الزمن الحديث له من صِيتٍ فى الارتياب ، وكان الفلاسفة قد أقاموا على روحانية النفس من الأدلة الكثيرة ما يَلُوح أن بعضه قوىٌّ وأن من طبيعته صلاحَه لتوطيد الإيمان الدينىّ ، ويَعُدُّ الغزالىُّ هـذه الأدلةَ ويَعْرِضها ويُحَلِّلُها ، ثم يُنَقِّبُ فيها عن وَلَعٍ ويُشَرِّحُها ويُمَزِّقها ولا يَدَع شيئاً منها قائماً ، وهو يُحْصِى عشرةً من هـذه الأدلة ، وسوف نُـكَثِّفُها فى أقلِّ عدد .

وأولُ ما قال الفلاسفة هو أن المعارف العقلية تُقِيمُ بنفس الإنسان ، وأنهـا لا تَتَجَزَّأ ، والواقع أن مكان عدم التجزُّؤ يجب أن يكون ممتنعَ التجزُّؤ ، ولذا فهو ليس بجسم ، ـ ويجيب إمامُنا عن هذا بقوله: إن هذا الدليل يتوقف على القضية القائلة : إن الجسم قابلٌ للانقسام إلى غير نهاية . ولـكنه يقول : ما الذى يمنَع من القول برأىٍ هو رأىُ المتكلمين الذى نَلْقَاه عندهم بالحقيقة ، أى كَوْن العلم يُقِيمُ بالذَّرَّة التى لا تنقسم ؟ ويظهرُ لنا هـذا الرأى على شيء من الغرابة ، ويبدُو أن الغزالىَّ دَرِبٌ به ، فهو يقول إنه لا يُعْتَرَض عليـه بشىء إلَّا أن تـكون صعوبةُ تصورنا كيف تُقِيمُ جميعُ العلوم ، مع اتساعها وتنوعها ، بذَرَّةٍ وتَدَعُ هذه الذرةَ غير منقسمة ، بيدَ أن صعوبةً مماثلةً تقوم فى الجهة الأخرى ، وذلك : كيف تـكون النفسُ أكثرَ أهليةً من الذرة فى كَونها موضعاً للعلم إذا ما كانت جوهراً فَرْداً غيرَ قابلٍ للانقسام ؟ كِلْتا الفَرْضِيَّتَيْن متعادلة فى نظر الغزالىّ ، وأما مسئلة عدم الانقسام

---

(١) المسئلة الثامنة عشرة : « يعجز الفلاسفة عن إقامة البرهان العقلى على أن النفس الإنسانية جوهر روحانى قائم بنفسه » .

إلى غير نهاية فإنه يُمْسِكُ عن تناولها قائلاً إن النِّقَاش فيها طويل جدًّا ، وإنما يَبْحَثُ فى براهين الفلاسفة حولَ هذا الموضوع ، ولا سيما دليلُ اللبس الذى هو أهمُّ أدلة السَّفْسَطات .

وإذا كان العلمُ ، كما يُصِرُّ عليه الفلاسفةُ ، قائماً فى قسمٍ من البدن فإن الجهل يستطيع أن يُقيمَ بقسمٍ آخرَ منه ، فيكون الإنسان عالماً وجاهلًا فى الشىء عينه معاً ، ــ ويجيب الغزالىُّ بقوله إن الرغبة والشهوة توجدان فى الحيوان ، ولا يُرَى فى الحيوان رغبةٌ ونفورٌ نحو الشىء عَينِه وذلك لأن المشاعر الموزَّعة فى أعضاء مختلفة ذاتُ مركز واحدٍ ، وهو النفسُ ، ولذا فإن الفلاسفة لا يُقَرِّرون وجودَ فرقٍ بين نَفْسِ الإنسان ونفس الحيوان ، كما أنهم لا يقرِّرون أن نفس الإنسان ليست كنَفْسِ الحيوان مطبوعةً فى جسم ، وذلك بدلًا من كونها جوهراً بسيطاً ، ولا نَعْرِف ، بالحقيقة ، كيف يُقيمُ العلْمُ بالجسم ، ولا يكون هذا على نَمَطِ اللون الممدود على الجسم فيَنْقَسِم معه ، وإنما يمكنُ أن يكون على طِرَازٍ آخرَ ، ويقول الإمامُ مستنتجاً : ليس جميعُ هذا معلوماً علماً ثابتاً ، فرأيُكم ، أيها الفلاسفة ، يمْكِنُ أن يكون محتملاً جدًّا ، ويمكن أن يكون مستنداً إلى براهينَ قويةٍ جدًّا ، وإنما نُنْكِرُ أن يكون موضعَ علم وَكِيد لا يتطرق إليه الخطأ ، ولا يَنْسابُ فيه الشكُّ مطلقاً .

ويُورِدُ الفلاسفة ، نفعاً لروحانية العقل ، برهاناً كبيراً مشهوراً فى السُّكُلَاسية النصرانية أيضاً ، وهو أن الحواسَّ لا تُدْرِكُ آلاتها ، وأن العقل إذا كان يعقل بآلة جسمانية على نَمَطِ الحواسِّ فإنه لا يَعْقِلُ نفسه ، ــ ولكن الغزالىَّ يَرُدُّ بقوله :

إن هذا لا يؤلِّف برهاناً وثيقاً ، فلننتقل إلى النَّقِيض ونَقُلْ إن الحواسَّ ، كالباصرة مثلًا ، لا تُدْرِكُ نفسها ، وإن كنا لا نوافق على هـذا الرأى من الأساس [١] ، فلا يكون أقلَّ من هذا صحةً عدم إدراك كثير من الحواسِّ لآلاتها وعدمُ إثباتِ هذا أن يكون العقلُ غير مستطيع أن يَعْقِل آلته . والأمر من النقيض هنا كأمر رجلٍ يقول إن جميع الحيوانات تُحَرِّكُ فَـكَّها الأسفل كيما تأ كلُ غافلًا عن كَوْن التمساح يحَرِّكُ فَـكَّه الأعلى ، وما الذى يُثْبتُ كَوْنَ العقل ليس حاسَّةً مستثناةً بين الحواسِّ الأخرى كالتمساح بين الحيوانات ؟ ـ وجميع الحواس تَـكلُّ بالاستعمال كما قال الفلاسفة ، وأما العقلُ ، فعلى العكس ، يصير أ كثرَ جَلَاءً وقوة كلما مُرِّن ، ـ ويُجيبُ الغزالىُّ بأن هذا لا يُثبت شيئاً على التحقيق ، وإنما هو ملاحظةٌ حول الطريق الذى يسلُـكه العقل ، وهو ليس بدليل . فإذا كان العقل يُوَاصِلُ كمالَ قوته بعد أن تأخذ الحواسُّ الأخرى ، كالسمع والبصر ، فى الوَهْن فإن من الممكن أن يُعْزَى هذا إلى كَوْن العقل أ كثرَ فتَاءً ، وذلك لأنه لا يكون ناضجاً إلَّا حوالى السنة الخامسةَ عشرةَ من العُمُر ، وكذلك اللحيةُ تَبْيَضُّ بعد شعر الرأس لأنهـا أحدثُ منه .

وإليك دليلًا آخرَ على شىء من الطَّرافة لم نُبْرِزْه سابقاً ، وذلك أن الفلاسفة يقولون إن جسم الإنسان ، مع أعراضه وشكله وأقسامه يتغيَّر تغيُّراً مستمرًّا ، وهو

(١) لا أدرك ما يريد أن يقوله الغزالى بتوكيده أنه يعتقد أن الباصرة تدرك آلتها ، مع أن هذا الاعتقاد هو من مخالفة المادة بحيث لا يجوز أن يقدم على اتخاذه مثل دليل ، انظر إلى شمولدر حول البصر الطبيعى عند الغزالى ، الرسالة ، ص ٢٤٢ ، فقد أشار إلى تذوق إمامنا لمسائل علم طبائع الإنسان وعلم وظائف الأعضاء ، ومن المؤسف أننا لا نستطيع أن نسهب فى بيان هذه الناحية من شخصيته العقلية .

ينحلُّ و يتجدَّد بلا انقطاع ، وذلك بالغِذاء والأمراض ، وهو يَنْحَفُ و يَسْمَنُ و يطول بحيث لا يَبْقى فى هذا الجسم حوالَىْ الأربعين من العُمر شىء مما كان يتألَّفُ منه حين خروجه من بطن أمه ،وذلك أن جميع العناصر التى كان يتركَّب منها الجنين تَغْدُو زائلةً و يَحُلُّ جسم جديد فى مكانها ، فمع ذلك يقال حين يُرَى : هذا هو عَيْنُ الإنسان ، ولِذَا وَجَبَ أن يكون موجوداً وراء الجسم شىء لا يتغيَّر ، شىء له كِيَانٌ منفصلٌ عن كِيَان الجسم ، وهذا الشىء هو النَّفْس ، ــ و يرتبك الغزالىُّ بعضَ الشىء حِيال هذا البرهان ، و يلاحِظ الغزالىُّ أولَ وهلةٍ أن هذا الأمر يُطَبَّقُ على الحيوانات كما يُطبق على النباتات ، فيقال عن الشجرة التى تَنْمُو وتَهْرَم : إنها الشجرةُ نفسُها ، كما يقال عن الإنسان . ولكنِ الغزالىُّ يُنْكِرُ ، فضلاً عن ذلك ، كَوْن هذه المعاوضة بين أجزاء الجسم تامَّةً ، حتى إنه إذا ما نُظِرَ إلى مبادىْ الفلاسفة الذين يقولون بقابلية انقسام المادة إلى غير نهاية وَجَبَ أن يُعْتَقَدَ أن الإنسان ، ولو عُمِّرَ مئةَ سنة ، يحتفظ فى مجموعة مزاجه ، دائماً ، بأصغر جزء من النطفة التى وُلِدَ منها ، وهكذا فإنك إذا ما أخذت إناء مشتملًا على لِتْر ماء فصَبَبْتَ فيه لِتْرَ ماء آخر فإنه ينشأ عن هـذا الاختلاط لِترٌ جديد كما ينشأ عن صَبٍّ لِتْرٍ ثالث مزيجٌ ثانٍ ، وهَلُمَّ جرًّا إلى غير نهاية ، وهكذا يَبقى فى أبعدِ هذه التركيبات المتعاقبة جزء صغيرٌ من ماء الإناء الأول .

وأخيراً يأتى البرهان بالكليات ، ونحن نَعْرِف هذا البرهان ، وذلك أن العقل إذا ماأبصر إنساناً ضِمْن أحوالٍ من الشكل واللون والزمان والمكان والوضع أدرك إنساناً خالصاً من جميع هـذه الأحوال ، والواقعُ أن نَقْصَ هذه الأحوال الجسمانية لا ينشأ عن الجسم كما هو واضح ، و إنما ينشأ عن طبيعة النفس الروحانية التى تُدْرِك

المعقولات ، ـ ولا يَهُزُّ هذا الدليلُ القويُّ إمامَنا ، و إنما يأخُذُ إمامُنا أمرَ التعميم على وجهٍ يُمْكِن أن يلائم دهْريينا في العصر الحديث أيضاً . فمن قوله إنه لاشيء في العقل غيرُ الذي هو في الحاسَّة ، بَيْدَ أن ما هو في الحاسَّة هو مجموعٌ مُرَكَّبٌ لاتستطيع الحاسةُ أن تَفُكَّه ، على حين يستطيع العقلُ صنعَ هذا ، ومتى تَمَّ هذا الحلُّ ، وهو ماندْعوه تجريداً ، بَقِيَ في العقل قسمٌ خالصٌ من كلِّ ارتباطٍ ، وذلك كفكرٍ خاصٍّ ، ولكنْ بشرط إمكان ارتباطه مجدَّداً في محسوساتٍ أخرى مختلفة عن المحسوسات التي كانت متصلةً به في بدء الأمر ، وهذا ما يُقصَد باسم « الكليّ » وتَبْقى في العقل صورةٌ خاصة محسوسة ، وهذه الصورة قابلةٌ للدخول بالتساوي في صلةٍ بأمور خاصة أخرى تُدْرِكُها الحواسُّ ، ومتى رأى الإنسانُ ماء أسفرتْ هذه الرؤيةُ عن صورةٍ في الخيال تَنْفَع مُجدَّداً عند رؤيته الماء مرةً أخرى ، و إذا ما رأى الإنسانُ دَماً فإنهذه الصورة لا تَنْفَعه ، أو إن هذا النفع لا يَقَعُ إلا قِسْماً من هذه الصورة ، وذلك بشَكْل السائل ، وحينما يَرَى الإنسانُ يداً صغيرةً سوداء ، ثم يرى يداً طويلةً بيضاء فإنه ينشأ عن هذا صورةٌ تُمَثِّلُ الحالَ الكُلِّيَّ للأصابع الخمس مع سُلاَمَياتها وأظفارها وأبعادها النسبية ، وتنفع هذه الصورة لليدين ، وبهذا لا يُعْطِي الشيئان الخاصان المتشابهان غيرَ صورةٍ واحدة في الخيال ، و لِذَا لا يُوجَدُ ما يُجيزُ توكيدَ الأمر القائل بخُلُوِّ الفكرة الكلية من وضعٍ جِسْمانيٍّ ، ولا احتياجِها إلى شيء آخرَ غيرِ جسمٍ كما تَبْقَى .

ومن الممكن أن يُرَى أن هذه السلسلة من الرُّدود التي تَمَّتْ في الحقل الدهريّ ، وذلك في أمرٍ مهمٍّ كأمر روحانية النفس ، تَنِمُّ على الحدِّ النهائيِّ لحملات الغزاليِّ

على العقل النظريّ ، ويَلُوح أن شيئاً من النَّدَم قد اعتراه فى نهاية الأمر لِمَا كان من محاولته إتلافَ عمل الفلاسفة على هـذا الوجه فيما يَظْهَرُ أنه أرفعُ ما يكون وأنفعُ وأصلحُ ، ومع ذلك فإن إمامنا ذَهَب إلى ماهو أبعدُ ، إذا ماصَحَّ القول ، وذلك فى مسئلةٍ ليست أقلَّ خطراً من السابقة ، وهى مسئلةُ السَّبَبِيَّة ، ففى هذه المسئلة جاوز الغزالىُّ بإقدامه على الإنكار جميعَ ما كُنَّا شاهدين عليه حتى الآن . ومن الإنصاف أن يلاحَظ ، مع ذلك ، أنه كان له فى هـذا الموضوع سابقون كثيرون فى مذهب المتكلمين . ونظريةُ الغزالىّ فى السببية وجيزةٌ جازمةٌ معاً ، ولا يحتاج تلخيصُها إلى غير كلماتٍ قليلة ، وقد قال : « الاقترانُ بين ما يُعْتَقَدُ فى العادة سبباً وبين ما يُعتَقدُ مُسَبَّباً ليس ضروريًّا عنـدنا ، بل كلُّ شيئين ، ليس هذا ذاك ، ولا ذاك هذا ، ولا إثباتُ أحدهما متضمناً لإثبات الآخر ، ولا نَفْيُه متضمناً لنفى الآخر ، فليس من ضرورة وجودِ أحدهما وجودُ الآخر ، ولا من ضرورةِ عدمِ أحـدهما عدمُ الآخر ، مِثْلَ الرِّىِّ والشرب ، والشِّبَعِ والأكل ، والاحتراقِ ولقاء النار ، والنور وطلوع الشمس ، والموتِ وجَزِّ الرقبـة ، والشفـاء وشرب الدواء ، وإسهـالِ البطن واستعمال المُسْهِل ، وهلمَّ جرًّا ، إلى كلِّ المشاهدات من المقترنات فى الطبِّ والنجوم والصِّناعات والحِرَف » ، وإنما هذه أمورٌ مختلفة أُحْدِث بعضُها عَقْب بعض ، ولا يُمَكِن أن يُقَال عن الأول إنه فاعلٌ للثانى . ولا يُرِيد الغزالىُّ أن تَكُون الشمس فاعلةً للنور ، ولا الدواء فاعلاً للشفاء ، ولا النارُ فاعلةً للاحتراق ، وهو لا يُرِيدُ فاعلاً لجميع هـذه الحوادث ، وهنا تَتَجَلَّى فكرتُه السائدة ، وإنما أقول إنه لا يُرِيد فاعلاً غيرَ الله .

فاللهُ هو الخالقُ الواحدُ الحقُّ لجميع هذه الأمور المتعاقبة التى تتألف منها حياةُ

العـالَم ، ولا يَنْقَطِع عملُه مطلقاً ويتَجَدَّد عملُه فى كلِّ ثانية ، وهو يَقْرِن ، متى شاء ، بين جميع هـذه الحادثات التى نَـكُون واهمين فى عَدِّها أسباباً ومُسَبَّباتٍ ، وذلك مع إمكان هذا العمل أن يَقْطَع تـكرارَ ذاك الاقتران وأن يُحْدِث ما نَدْعوه بالمعجزة .

وهنا نقف ، فهذا النفىُ للسَّبَبِيَّة يَنْقُض قضيةً وَضْعيةً لَقِيناها آنفاً ، ويَلُوح أن مؤلِّفنـا يُعَلِّقُ عليها بعضَ الأهمية ، وأقْصِدُ بهذا إثباتَ الوجودِ الأول بامتناع الرُّجْعَى إلى غير نهـاية فى سلسلةٍ من الأسبـاب والمُسَبَّبات ، ولا معنى لمبدأ السلسلة السببية مادامت السببيةُ غيرَ موجودة ، ولِذَا فإنه لا يَبْقَى لارتيابية الغزالىِّ غـيرُ حَدَّين كبيرين يَبْدُوَان الآن واضحَيْن وضوحاً كبيراً ، وهما : استحـالةُ لانهائية العدد ، ووجوبُ مبدإٍ يقضى فى أمر الممـكنات ، ولنقـابل بين الحالة النفسية التى وَجَّه النِّقَاشُ بها مفـكِّرَنا ومختلفِ الأوضاع العقلية التى حُقِّقَتْ فى زماننا لنَرَى أن النقد الإسلامىَّ ليس بعيداً منا كثيراً على ما يحتمل ، ولاأدرى هل يُوجَدُ ، بالحقيقة ، مَنْ يُحَقِّقُ حالاً مماثلةً لحاله ، ولـكننى أعتقد إمكانَ وقوع ذلك ، ولا مِرَاءَ فى أن الروحانيين لا يَصْفَحُون عما حاول القيامَ به من القضاء على براهين الفلاسفة فى روحانية النفس ، وأما أنا فأعتقد أن من المقبول ذاك البرهانَ الـكبيرَ القائلَ إن المادة لا يُمْـكِنُ أن تـكون مكانَ المعقولات ، وأما مسائلُ اللانهائية فإن كثيراً من الأشخاص ، فى زماننا أيضاً ، يَقِفُون ، كما وَقَفَ الإمامُ العربىُّ ، أمام استحالة العدد الذى لانهايةَ له ، وأَجِدُنى ارتيابيًّا حِيَالَ هذه النُّقطة ، فلا أعْرِفُ أىَّ برهانٍ ضِدَّ إمكان لانهائية امتدادٍ حُقِّق ودوامٍ مضى . وعندى أن مفهوم العدد الذى لا نهاية له يَغْدُو غـيرَ متناقضٍ إذا ما لُوحِظَ أن هـذا العدد

نَوْعٌ من الحاصل خالٍ من خصائص العدد المحدود . وأما وجوبُ مبدأ التخصيص بين الممكنات فأعتقد وجودَ قليلٍ من الناس يُمْكِنهم أن يُنْكِروه ، وهناك آخرُ دِعامة ضِدَّ الارتيابية فى نظام مباحث ما بعد الطبيعة ، وهذه هى الصخرةُ الأساسية ، هى حجرُ الزاوية ، فى بناء كلِّ نظامٍ مُحَدَّد ، ويَجِبُ أن يُرَدَّ إلى الغزالىِّ أرفعُ فَخَارٍ فى القيام بالحفرِ حتى إدراكِه وفى جَعْلِه يدوِّى بقوةٍ ووضوحٍ تحت ضَرَبات جدله .

وظَلَّت المدرسةُ الفلسفية غيرَ منتجةٍ ، تقريباً ، فى المشرق الإسلامىّ بعد الغزالىّ ولـكنها ازدهرت فى المغرب بعد نصف قرنٍ بابن باجَّة وابنِ طُفَيْل وابن رشد .

الفصل الرابع

علم الكلام عند الغزالى

هَدَم الغزالىُّ نظامَ الفلاسفة ونظامَ الزَّنادقة الآخرين ، وأقام نظامَ علم الكلام السُّنِّىِّ ، وظَلَّت مؤلَّفاتُه فى هـذا الموضوع مُعَبِّرَةً كاملةً عن العقيدة الإسلاميـة ، ومؤلَّفه الرئيسُ هو كتاب « إحيـاء علوم الدين » ، ويشتمل هـذا الكتاب على معارفَ مُفَصَّلةٍ عما يأمر به الإسلام ، أو يوصى به ، من الشعائر وأعمال البِرِّ التى لا نرَى شَغْلَ بالنا بها ، وإنما نرى أن نَقْصِرَ عملَنا على البحث والتعبير عن الأفكار والمناحى الفلسفية التى أثَّرَتْ فى إقامة علم الكلام هذا .

وأمْتَعُ قضيةٍ بين قضايا هذا النظام ما كان موضوعُه تعريفَ العلمِ الحقيقىِّ وشرعيةَ البحثِ النظرىّ فى أمر الاعتقاد ، وبالعلم يَبْدَأُ إمامُنا ، وسنحلله ونُجْمِلُه ، ثم نَعرِض الشكلَ الذى اتخذته اللاهوتيةُ بين يديه ، وسوف نُكْمِلُ الفصلَ ببعض الأمثلة مُبَيِّنِين كيف فَسَّرَ بحِسٍّ فلسفىٍّ ، بعض التعابير الشرعية التى هى على شىء من الجفاء .

وأما المناحى العـامةُ التى يَجْهَرُ بها هـذا المذهبُ ، وأما الاثنتان منها اللتـان هما أهمُّ ما يَجْدُر ذكرُه ، فما يُساوِرُه كلَّه من شعورٍ نصرانىٍّ تقريباً ، وهو ما نلاحِظُ دلائلَ كثيرةً عليه ، وما يتَّخِذُ من خِطّةٍ لتخليصهِ من دقائقِ البَرْهنة وثِقَل الأدلة ، ويخاطِب الإمامُ القلبَ أكثرَ من مخاطبته العقلَ ، ويخاطبُ الإمامُ

الشعبَ أكثرَ من مخاطبته العلماء ، وهو كـكثيرٍ من لَاهُوتِيِّي النصرانيـة ، كالقديس كرِيزُسْتُوم وفنِلُون والقِدِّيس فَرَنْسوا السَّالىّ ، يبحثُ عن الصُّوَر المألوفة الـكريمة التى تُقَدِّمهـا الطبيعة ، وأولُ دليلٍ يلتمسه ، مَبْدَئِيًّا دائماً ، هو دليلُ السلطة ، هو الدليلُ المقتبسُ من الـكتاب المُنَزَّل ، والدليل الثانى هو الدليل المقتبس من الحديث ، وفى الدرجة الثالثة فقط يُظْهِر الدليلَ العقلىّ ، وذلك عنـد ما يرَى الدليلين الأَوَّلَيْن لا يَقِفَان النظرَ بما فيـه الـكفاية . ومن الواضح أننا ندْخُل هنا جَوًّا آخرَ غيرَ الجوِّ الفلسفىّ ، وقد خَلَعْنَا زهوَ الذهن لندخلَ عالَماً أكثر تواضعاً وأعظمَ وُدًّا وأشدَّ باطناً .

وما يُدَبِّجُه يَرَاعُ الغزالىّ من مدْح العلم عظيمٌ (١) ، غير أن هذا المدح مُوَجَّهٌ إلى مفهومٍ يشابه مفهومَ الحـكمة أكثر من مشابهته مفهومَ العلم بحصر المعنى ، وذلك كما فى المِلَل النصرانية ، « قال صَلَّى الله عليـه وسلم : « أفضلُ الناس المؤمنُ العالمُ الذى إن احْتِيجَ إليه نَفَع ، وإن استُغْنِيَ عنـه أَغْنَى نفْسَه » ، وقال صلى الله عليه وسلَّم : « الإيمـانُ عُرْيَانُ ، ولباسُه التقوى وزينتُه الحياء ، وثَمَرَته العلمُ » ، وقد جُعِلَ القلم مساوياً للسيف : قال صلى الله عليه وسلم : « أقربُ الناس من درجة النبوة أهلُ العِلْم والجهاد ، أما أهلُ العِلْم فدَلُّوا الناس على ما جاءت به الرُّسُل ، وأما أهلُ الجهادِ فجاهدوا بأسيافهم على ما جاءت به الرُّسُل » ، ـ وقال صلى الله عليه وسلم : « يُوزَنُ يومَ القيامة مِدَادُ العلمـاء بدم الشهداء » ، ـ وقد قيل :

---

(١) الإحياء ١ ، ص ٤ـ٦ ، باب فضل العلم .

« ليس شيء أعزَّ من العلم؛ الملوكُ حكَّامٌ على الناس، والعلماء حكامٌ على الملوك »، وهذا العلم الصالح عِلمٌ خُلُقِيٌّ: قال صلى الله عليه وسلم: « العلماء ورثةُ الأنبياء »، وأعلى الرتب بعد النبوة هي رتبة العلماء الواعظين الذين يُقرِّبون قلوب الناس من ربِّهم، وذلك لأن « أشرفَ موجود على الأرض جنسُ الإنس، وأشرفُ جزء من جواهر الإنسان قلبُه، والمعلِّمُ مشتغلٌ بتكميله وتجْليته وتطهيره وسِياَقَتِه إلى القُرْب من الله عزَّ وجلَّ ».

ومن العِلْم ما هو فرضٌ، قال النبيُّ: « طلبُ العلم فريضةٌ على كل مسلم، اطْلُبُوا العلم ولو بالصين ». وعلى أيّ شيء يقوم هـذا العلم الذى يفْرَض طلبُه على كلِّ مؤمن؟ لقد اخْتُلِفَ فى هـذا الأمر، قال الغزالىُّ ملاحِظاً: « واختلف الناس فى العلم الذى هو فرضٌ على كلِّ مسلم فتفرَّقوا فيه أكثرَ من عشرين فرقةً، ولا نُطِيلُ بنقل التفصيل، ولـكن حاصلَه أن كلَّ فريق نَزَّلَ الوجوبَ على العلم الذى هو بصَدَدِه، فقال المتكلمون: هو علم الـكلام، إذْ به يُدْرَكُ التوحيد ويُعْلَم به ذاتُ الله سبحانه وصفاتُه، وقال الفقهاء: هو علم الفقه، إذْ به تُعْرَف العبادات والحلالُ والحرام[1]... وقال المُفَسِّرون والمُحَدِّثون: هو علم الـكتاب والسُّنَّة، إذْ بهما يُتَوَصَّلُ إلى العلوم كلِّها، وقال المتصوفةُ: المُرَادُ به علمُ التصوف، ويقَدِّم الغزالىُّ رأيَه بدَوْره فيُلَاحَظُ فيه طابعُ الدين من حيث الجوهرُ، ولـكنْ مع التفريق فيه بذوق سليم ساطع.

وعند الغزالىِّ أن العلم ينقسم إلى علم معاملة وعلمِ مكاشفة[2]، وهـذا التقسيم

---

(١) الإحياء ١، ص ١٠ وما بعدها.

(٢) كلمة « المـكاشفة » من اصطلاحات الصوفية

نَقْلٌ عن تقسيم الفلاسفة للعلم إلى علمٍ نظريٍّ وعلمٍ أدبيّ ، والعلمُ الذى يُكَلَّف به كلُّ إنسان عاقلٍ بالغ يشتمل على ثلاثة أقسام ، وهى : الاعتقادُ وفعلُ ما يَجِبُ أن يُصْنَع واجتنابُ ما يجب أن يُتْرَك ، فإذا بَلَغَ الرجلُ العاقلُ ضَحْوَةَ نهارٍ مثلًا فأولُ واجبٍ عليه هو تَعَلُّمُ كلمتى الشهادة وفَهْمُ معناها ، وهما : « لا إلهَ إلاَّ اللهُ ، محمدٌ رسولُ الله » ، وليس يَجِبُ عليه أن يَحْصُلَ كشفُ ذلك لنفسه بالنظر والبحث وتحرير الأدلة ، بل يكفيه أن يُصَدِّق به و يعتقده جَزماً من غير اختلاجِ رَيْبٍ واضطرابِ نَفْسٍ ، وذلك لأن النبيَّ اكتفى من أجلاف العرب بالتصديق والإقرار من غير تَعَلُّمِ دليل ؛ وهكذا فإن النبيَّ بَيَّن ما العِلْمُ المفروض فى هذا الوقت الأول ، فإذا مات هـذا الرجل عُقَيْبَ ذلك حائزاً لهذا العلم مات مطيعاً غيرَ عاصٍ ، و إنما يَجِبُ غيرُ ذلك بعوارضَ تَعْرِض ، وهذه العوارضُ تَعْرِض وَفْقَ تقسيم العلم ، فهى إما أن تكون فى الفعل وإما فى الترك و إما فى الاعتقاد ، فأما الفعلُ فبعَيْشِه من ضَحْوَة نهارِه إلى وقت الظهر ، فيَتَجَدَّد عليه بدخول وقت الظهر تعلمُ الطهارة والصلاة ، وهو ، لكى يقوم بهذه التعاليم فى وقتها ، يَجِبُ عليه أن يتعلَّمها قبل أقصى حَدٍّ من وقتها بزمنٍ قليل ، أى قَبْلَ ساعة الزوال ، و إن عاش إلى شهر رمضانَ وجب عليه تعلمُ أحكام الصوم فى الوقت المناسب كيما يَعْمَلُ بها ، وأما التُّرُوكُ فيجب عليه أن يتعلمها بحسب مايَتَجَدَّد من الحال ، وذلك يختلف بحال الشخص ، فلا يجب على الأعمى تعلمُ ما يَحْرُم من النظر ، ولا يجب على البدوىِّ تعلمُ ما يَحْرُم الجلوسُ فيه من المساكن ، وأما الاعتقاداتُ وأعمالُ القلوب فيَجِبُ علمُها بحسب الخواطر ، فإن خَطَر له شكٌّ فى المعانى التى تدلُّ عليها كلمتا الشهادة فيجب عليه تعلمُ ما يَتَوَصَّل به إلى إزالة الشكِّ ، فإن لم يَخْطُر له ما يخالف الاعتقادَ ومات من غير أن يَعْرِف

أدلةَ قِدَم الله وصفاتِه وغيرَ ذلك من البراهين الكلامية فإنه يكون قد مات مؤمناً .

وفى هذا التحليل يُشْعَرُ بشىء من الاحتراز ، ولكن من غير ميلٍ إلى الإساءة حِيَالَ العلم ، ويُعَدُّ هذا المثلُ الأول ملائماً إلى الغاية ، وهو يُقَدِّم فكرةً عن المقاصد النفسية التى يتناول الغزالىُّ بها علمَ الكلام .

ثم يُقَسِّمُ إمامُنا العلومَ(١) إلى علومٍ شرعية وعلومٍ غيرِ شرعية ، ومن المفيد أن تُعْرَف فكرتُه حَوْل هذه الأخيرة ، فالعلومُ التى ليست بشرعية تنقسم إلى ماهو محمود وإلى ماهومذموم ، فالمحمودُ ماترتبط به مصالحُ أمورالدنيا كالطبِّ والحساب ، وذلك ينقسم إلى ماهو فرضُ كفايةٍ وإلى ماهو فضيلةٌ وليس بفريضة ، أما فرضُ الكفاية فهو كلُّ علمٍ لايُسْتَغْنَى عنه فى قِوَام الدنيا كالطبِّ إذْ هو ضرورىٌّ فى حاجة بقاء الأبدان ، وكالحساب فإنه ضرورىٌّ فى المعاملات وقسمة الوصايا والمواريث ، وكذلك أصولُ الصِّناعات من فروض الكفايات كالفلاحة والحِياكة والحِجامة والخِياطة والسياسة ، فالذى خَلَق الناسَ ذوى احتياجاتٍ أعطاهم وسائلَ لقضائها ، فلا يجوز التعرُّض للضرر بإهمال هذه الوسائل ، ولنلاحظ كيف أن هذه الفكرةقليلةُ الجَبَرية وكيف أنها تَحْمِلُ طابعاً نصرانيًّا ، ـ وأما ما يُعَدُّ فضيلةً ، لافريضةً ، فالتعمقُ فى دقائق الحساب وحقائق الطبِّ وغيرِ ذلك مما يُسْتَغْنَى عنه ، ولكنه يفيد زيادةَ قوةٍ فى القدرِ المحتاج إليه ، وهذا الرأىُ معتدلٌ واسعُ الأُفق معاً ، فهو يَفْتَحُ للذهن ، من غير توريطٍ ، باب الاكتشاف العلمىّ على مِصراعيه ، وعند مؤلِّفنا أنه لايُوجَدُ مذمومٌ على التحقيق غيرُ علمِ السحر والطِّلَّسْمات وعلمِ الشعبذة والتلبيسات ، وأما

---

(١) الإحياء ، ١ ، ص ١٢

المباحُ من المذموم فالعلمُ بالأشعار التى لا سُخف فيها وتواريخُ الأخبار وما يَجْرِى مجراه ، وعلمُ النحو نافعٌ فى دراسة كتاب الله ، والتصوفُ تاجٌ لسلسلة العلوم .

ويُمْكِنُ أن يُرَى أن علمَ التاريخِ الكبيرَ المرتبطَ ارتباطاً وثيقاً بالعلوم الدينية والخُلقية مُسْتَهانٌ به قليلاً مع ذلك ، فإذا عَدَوْتَ هذه النقطةَ وجَدْتَ أن هذا الحكم فى العلوم هو حكمُ رجلٍ صائب ، فهو كثيرُ القُرْب مما يجب أن يكون فى ذلك الزمن ، وفى هذا الزمن أيضاً ، وهو حكمُ نصرانىٍّ .

بَيْدَ أن الغزالىَّ تناول ، على وجهٍ أكثرَ وضوحاً ، مُعْضِلَةَ استعمالِ البحث النظرىِّ فى موضوع علم اللاهوت ، أو شرعيةَ هذا النوع من العلم الذى يُطْلِقُ العربُ عليه اسمَ « الكلام » ، وسيُقَرِّرُ حكمه ، من هذه الناحية ، وضعَه الصحيحَ فى الصراع بين العقل والإيمان .

قال إمامنا [1] إن تَعَلُّم الجدَلِ والكلام مذمومٌ كتعلُّم النجوم ، أو هو مباحٌ أو مندوبٌ إليه ، و إن للناس فى هذا غُلُوًّا و إسرافاً فى أطراف ، فمن قائلٍ إنه بدعةٌ وحرام و إن الإنسان إن لَقِيَ اللهَ بكلِّ ذنبٍ سوى الشِّرْك خيْر له أن يَلْقَاه بالكلام، ومن قائلٍ إنه واجبٌ وفرضٌ ، و إلى التحريم ذهب الشافعىُّ ومالكٌ وأحمدُ ابن حنبل وسفيانُ الثورىّ وجميعُ أهل الحديث من السلف ، و إلى الشافعىِّ يُعْزَى الرأىُ المذكور الذى يضع « الكلام » فى الدرجة الأولى من الذنوب بعد الشِّرْك ، و إلى الشافعىِّ يُنْسَبُ القولُ الآتى فى أثناء مرضه ، وهو : « لو عَلِمَ الناسُ ما فى الكلام من الأهواء لَفَرُّوا منه فِرارَهم من الأسد » [2] ، وذهب أحمدُ بن حنبل

---

(١) الإحياء ١ ، فى كتاب « قواعد العقائد » ، فصل ٢ ، ص ٧٠ وما بعدها .

(٢) إذا ما عدت هذه الأخبار صحيحة وجب حملها على المعنى القديم لكلمة الكلام التى كانت تصرف إلى روح الجدل العنيف وروح النقد الخبيث الموجه إلى قواعد الدين ، فالحق أن الشافعى لم يكن عدوا لاستعمال ملكة العقل فى موضوع الدين استعمالا معتدلا .

إلى أن علماء الكلام زنادقة[١]، وأبدى مالك الملاحظة الصائبة القائلة . « أرأيت إن جاء عالم الكلام من هو أجدل منه ، أيدع دينه كل يوم لدين جديد ؟ » ، وإلى هذه المذمات يضاف ما صب النبى من لعنة حيث قال : « هلك المتنطعون ، هلك المتنطعون » ، أى المتعمقون فى البحث والاستقصاء ! .

ومن ناحية أخرى ترى أنصار علم الكلام يعرفونه ويدافعون عنه بقولهم : إن الكلام ليس سوى معرفة الدليل على حدوث العالم ووحدانية الله وصفاته ، وهو يعلم ذلك بطريق العقل ، وعلى من يقوم بذلك أن يحترز من التشعب والتعصب والعداوة والبغضاء وغير ذلك من الأمور التى لا يفضى إليها الكلام أكثر مما يفضى علم الحديث والتفسير والفقه من الكبر والعجب والرياء وطلب الرياسة ، ألم يقل الله : « قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ » و « لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَى مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ » ؟ ، وهذا كلام قوى يستشهد به لمنفعة النقاش الفقهى ، وكذلك انظر إلى الكلمة الآتية التى تقابل القوة فيها بالحق ، وهى : « هل عندكم من سلطان بهذا » ،أى حجة و برهان ؟،ويستشهد بعلى على أنه سن عادة المجادلة ، فتروى عنه مناظرة للخوارج أسفرت عن رجوع ألفين منهم إلى الطاعة ، كما تروى مناظرة منه للقدرية نرى من التطويل بيان تفصيلاتها هنا .

ولذا كان على الغزالى أن يختار بين هذين الرأيين المتعارضين حيال صحة الكلام نسبيًا ، فتراه يجيب بتفريق ألهم إليه بشواغل من مقولة عملية وخلقية ، وهو ، بعد أن ذكر أموراً محظورة لذاتها ، كالخمر وملامسة الميتة ، وأموراً أخرى محظورة

---

(١) لا توجه هذه الكلمة إلى غير الملاحدة ، وموضوع الكلام هنا وفق ذهن المعتزلة

لِمَا يمكنُ أن ينشأ عنها من ضَرَر ، قال مُحَقِّقاً ، بوجود نفعٍ فى علم الـكلام وخَطَر ، فهو باعتبار منفعته فى وقت الانتفاع حلالٌ أو مندوبٌ إليه أو واجب كما يقتضيه الحال ، وهو باعتبار مضرته فى وقت الاستضرار ومحلِّه حرام ، ويقوم خطر دراسة علم الـكلام على إثارة الشُّبُهات وتحريك العقائد وإزالتها عن الجزم والتصميم ، وتَحْصُل هـذه النتيجة فى الابتـداء لجميع الناس ، ولا يعرَف ، دائماً ، هل يرجعُ كلٌّ واحدٍ ، فيما بعدُ ، إلى متانة الإيمان بالدليل . ولدراسة الـكلام خطرٌ آخرُ فى تأكيد اعتقاد المبتدِعة للبِدْعةوتثبيته فىصدورهمبحيثتنبعث دواعيهم ويشتدُّ حرصُهم على الإصرار عليه . وأعتقدُ أن هـذه الملاحظة تنطبقُ فى ذهن الغزالىِّ على جدالٍ يَقَعُ بين المؤمنين والـكافرين فى البلدان التى يكُون الـكافرون فيها كثيرين جدًّا ، ويُزْعَمُ أن فائدة علم الـكلام تقوم على كشف الحقائق ومعرفتها على ما هى عليه ، ويجادل الغزالىُّ فى هذه الفائدة ، وهنا تظهرُ مَنَازِعُه الارتيابيةُ ، أى شَـكُّه فى تأثير العقل ، فقـد قال : « وهَيهَات ، فليس فى الـكلام وفاء بهذا المطلب الشريف ، ولعلَّ التخبيطَ والتضليلَ فيه أكثر من الـكشف والتعريف » ، أَجَلْ ، قد يُلْقِى الـكلام قليلاً من النور ، ولـكنْ على أمورٍ كانت معروفةً بجلاء قبلَ طرْق بابه ، ولا مِرَاء فى أنه يتألف من الـكلمة الآتيـة موضوعُ جميعِ اللاهوتِ الفلسفىِّ الأساسىُّ ، وهو أن البَرْهنة عنـده ليست غيرَ وسيلة للـكشف ، وهى لا يُمْـكِنُ أن تنفع لغير تأييد ما كان الدينُ يعْرِفه من حقائقَ ومن ترتيب هـذه الحقائق وإلقاء نورٍ عليها .

ويقول الغزالىُّ مستنتجاً إن منفعة الـكلام شىء واحد ، وذلك إذْ يَدَعُ هذه الشواغلَ الخليقةَ برسولٍ أو رائع للنفوس ، تظهر ، وهذا الشىء هو حراسةُ العقائد

المترجمة للعوامّ وحفظُها عن تشويشات المبتدِعة بأنواع الجدَل ، وذلك لأن العاميّ ضعيفٌ يستفزُّه جدَلُ المبتدع ، والناس مُتَعَبِّدون بهذه العقائد التى ورد الشرع بها فيجب أن تُتْرَكَ لهم سلامةُ عقائدهم ، و ينطوى تعليمُهم الكلام على خطَرٍ محض ، ولا يمكنُ هذه الدراسة إلّا أن تزَلْزِل عليهم الاعتقاد ، ولا يمكن بعدذلك رجوعُهم إلى سلامة الاعتقاد الأول ، وأما العاميُّ المعتقِدُ للبدعة فينبغى أن يُدْعَى إلى الحقّ بالتلطف ، لا بالتعصب ، و بالكلام اللطيف المُقْنِع للنفس المؤثر فى القلب القريب من سِيَاق أدلة القرآن والحديث ، فإن ذلك أنفعُ من الجدَل الموضوع على شرط المتكلمين ، وذلك لأن هؤلاء المبتدِعة إذا كانوا لا يشعُرون بقدرتهم على الجواب بأنفسهم عن جدَل المتكلمين أمكنهم أن يعتقدوا ، دائماً ، وجودَ مَنْ هو أقدرُ منهم على صنع ذلك ، وأما فى البلاد التى تكون البدعةُ شائعةً فيها ويُخَافُ على الصبيان أن يُخْدَعوا فقد قال الإمام الغزاليُّ إنه لا بأسَ أن يُعَلَّمُوا القدرَ الذى أودعناه كتابَ « الرسالة القدسية » ، وسنرى عما قليل ما هذه الرسالة ، ليكون ذلك سبباً لدفع تأثير مجادلات المبتدِعة إن وقعت إليهم . وهذا الكتابُ مختصر ، و يمكن ذوى الذكاء الحادّ من الصبيان أن يرْقَوْا منه إلى المقدار الذى ذُكِرَ فى كتاب « الاقتصاد فى الاعتقاد » ، وهو قَدْرُ خمسين ورقةً ، وليس فى هذا الكتاب خروجٌ عن النظر فى قواعد العقائد إلى غير ذلك من مباحث المتكلمين ، فإذا لم يُقْنِعْه هذا الكتاب فلينتظر قضاءَ الله فيه إلى أن ينكشف له الحقُّ أو يستمرَّ على الشكّ والشبهة إلى ما قُدِّر له ، وذلك كما قال الإمامُ مُضيفاً .

ومن ثَمَّ تكون فكرةُ الغزاليّ قد اتَّضَحَتْ فى نظرنا ، وذلك أن البرهنةَ لا

يُمْكِنُ ، بحالٍ ، أن تقيمَ حقائقَ الإيمان ولا إثباتَ هذه الحقائق إثباتاً وَكيداً ،وإنما تستطيع أن تُعِينَ على الإيمان فى بعض الأحيان ، ولكن مع ضَرِّه غالباً،وأما الدقائقُ الكثيرة التى أدخلها المتكلمون إلى علم الكلام والمسائلُ اللازمةُ التى أضافوها إليه فقد نَبَذَها الغزالىُّ جملةً ، وقد ذهب إلى ما هو أحسنُ من هذا ، وذلك أنه ازدراها وأهملها على أنها مباحثُ لاغيةٌ وأوهامٌ باطلة .

وكان الأشعرىُّ والمتكلمون قد أثاروا مسئلةَ طبيعة الإيمان ودرجاته وتمييزه من الإسلام ، وهذه مسئلةٌ دينيةٌ على الخصوص ، ومع ذلك فإن لها نواحِيَ ممتعة فلسفيًّا ونفسيًّا حافزةً لنا إلى ذِكْرِها فى بضع كلمات ، فنقول: إن الغزالىَّ سار على أثر الأشعرىِّ فقال بما تقول به اللغةُ العادية من وجود فرقٍ بين الإيمان والإسلام[1]، فالإيمانُ هو التصديق بالعقائد المعروضة ، والإسلامُ أوسعَ مَدى ، وهو « تسليم » القلب واللسان والجوارح إلى مشيئة الله ، وليس الإيمانُ غيرَ أشرف أجزاء الإسلام ، وليست الأعمالُ جزءاً من الإيمان ، وهى تُضَاف إلى الإيمان أو تُفْصَل عنها تبعاً لصلاحها أو سوئها ، وبهذا المعنى قال المتقدمون: إن الإيمان يزيد وينقص بالطاعة أو المعصية ، وذلك لأن الإيمان بمعنى الاعتقاد لا يزيد ولا ينقص ، ومن بِدَع المعتزلة أن قالوا إن المؤمن الذى يرتكب الكبيرةَ يَخْرُج من الإيمان من غير دخولٍ فى الكفر ومع شَغْلٍ لمنزلةٍ بين المنزلتين ، وغيرُ هذا ما يَذْهبُ إليه الغزالىُّ ومذهبُ أهل السُّنَّة، ومن ذلك أن الزانى لا يَخْرُج من الإيمان بالزِّناء ، وإنما يَعُود غيرَ تامِّ الإيمان ، وهو فى هذا كالعاجز المقطوع الأطراف الذى يقال عنه إنه ليس بإنسان ، أى ليس إنساناً

---

(١) الإحياء ، الكتاب نفسه ، الفصل الرابع فى « الإيمان والإسلام » ، ص ، ــ ٨٧ انظر إلى مهرن ، رسالة فى إصلاح الإسلام ٥١ : ١٨ .

كاملاً ، والإيمانُ عند مُعْظم الناس ، من الناحية النفسية ، يُطْلَقُ ، كما يرَى إمامُنا ، للتصديق بالقلب من غير كَشْفٍ وانشراح صَدْرٍ على حسب ما يكون لدى الصوفية، فهـذا الإيمانُ عُقْدةٌ على القلب ، تارةً تشتدُّ وتقوى وتارةً تَضْعُف وتسترخى ، ويَـكُون للإيمان درجاتٌ من هذه الجهة أيضاً ، ومن ذلك أن اليهوديَّ من الصلابة فى عقيدته بحيث لا يُمْـكِنُ فصلُه عنها بتخويفٍ وتحذير ، ولا بتخييلٍ ووعظٍ ، ولا بتحقيقٍ و برهان ، وهو فى هذا على عكس النصرانىّ الذى هو من ضعف العقيدة بحيث يُمْـكِنُ تشكيكُه بأدنى كلام ويُمْـكِن استنزالُه عنها بأدنى استمالةٍ أو تخويف، ويقوم الغزالىُّ فى أمر نقصان الإيمان بتحليل دقيق و بعلمٍ نفسىٍّ رقيق نأسَفُ على أن ضِيقَ نطاق هذا الـكتاب يَحُول دون عَرْضهما .

ولْنُقَدِّم الآن بياناً عن لاهوتية الغزالى التى يتألف منها قسمُ علمِه الـكلامىِّ الجوهرىُّ ، ولا ينبغى توقُّعُ مفاجآتٍ فى عَرْض هـذا المذهب ، فهو معلوم ، وهو ما قال به الإسلام السُّنِّىُّ ، وهو مذهب القرآن من حيث الأساسُ ومع تَنَوُّعٍ فى الأشكال ، ويقوم إمتاعه ، من ناحيةٍ ، على طريقة ترتيبه وعلى الوجه الذى نُظِّمت به براهينُه ، ويقوم ، من ناحيةٍ أخرى ، على ما بينه و بين مذاهب ابن سينا من تضادٍّ ، وعلى ما كان من اقتباس الغزالىِّ بعضَ الشىء من ذهْنِ ابن سينا فى الترتيبِ والمنهاج ، فإن الغزالىَّ قد تَخَلَّصَ تماماً من المؤثِّر المذهبىِّ فى الحـكمة الوثنية مرتبطاً فى مفاهيمَ ذاتِ صبغةٍ دينيةٍ بالغةٍ صادرة عن التوراة ومَصُوغَةٍ بالنصرانية ، وليس من الرأى أن تحاوَل مقارنتُه بأىِّ فيلسوف يونانىّ ، فالأجدرُ أن يقابَل بالقديس أُوغُسْتِن مثلًا . ومع ذلك فإن من العسير تعيينَ المؤثراتِ التى هى من هذا القبيل ، وإنما نرى أن البحث عن سِرِّ ذلك فى الأدب السريانىِّ أقربُ إلى الصواب .

وليس قسمُ « الإحياء » المشتملُ على لاهوتية الغزالىّ (جزء ١ ، كتاب ٢ ، فصل ٣) شيئاً آخرَ غيرَ « الرسالة القدسية » التى أوصى العوامَّ بقراءتها آنفاً ، واللهُ أولُ من وضع فى هذا المذهب على رأس الإيمان [١] ، وعاد لا يكون فى آخر بيان المذهب ، كما عند الفلاسفة ، حدٌّ قِصِىٌّ مُسْتَغلِقٌ منيعٌ ، فهو يُوصَلُ إليه حالًا ، والكلامُ المُنَزَّل ، أى القرآنُ ، هو الذى يُثْبِتُهُ ، والبرهانُ الطبيعىُّ هو الدليلُ المُفَضَّلُ لدى الغزالىِّ بين براهين الله التى يأتى بها القرآن ، وذلك أنه يَرْقى رُقيًّا مستقيماً من منظر العالم إلى الله ، قال النبىُّ مِنْ لَدُنِ الله: « أَلَمْ نَجْعَلِ الأرضَ مِهاداً، والجبالَ أَوْتاداً؟» (٧٨ : ٦–٧) ، – « إنَّ فِى خَلْقِ السَّماوَاتِ والأَرْضِ واختلافِ الليلِ والنهارِ . . . لآياتٍ لقومٍ يَعْقِلُون » (٢ : ١٥٩) ، – « أَلَمْ تَرَوْا كيف خَلَقَ اللهُ سَبْعَ سَماوَاتٍ طِبَاقاً ؟ » (٧١ : ١٤) ، – وإليك ما يَرَى الغزالىُّ من أدلةٍ حقيقية ، قال الغزالىُّ : « فى شواهد القرآن ما يُغْنِى عن إقامة البرهان ، ولكنَّا على سبيل الاستظهار والاقتداءِ بالعلماء النُّظّار نَقُول : من بَدَائهِ العقول أن الحادث لا يستغنى فى حدوثه عن سببٍ يُحْدِثُه ، والعالَمُ حادثٌ ، فإذاً لا يُسْتَغْنَى فى حدوثه عن سبب » ، وهذا قياسٌ سِكُلاَسِىٌّ لاحقٌ جاء عَقْبَ الكلام المُنَزَّل ، لا لكشف حقيقةٍ ظُفِرَ بها ، وإنما أُتِىَ به لتقوية إيمانٍ ضعيف . ويُوضِحُ إمامُنا مُقَدِّمتى القياس الكُبْرَى والصُّغْرى تتابعاً ، فالكُبْرى هى أن كلَّ حادث مختصٌّ بوقتٍ يَجُوز فى العقل تقديمُهُ وتأخيرُه ؛ فاختصاصُه بوقته دُونَ ما قَبْلَه وما بَعْدَه يَفْتَقِر بالضرورة إلى المُخَصِّص ، والصُّغْرى هى أن الأجسام لا تَخْلُو عن الحركة والسكون ، وهما حادثان ، وما لا يَخْلُو عن الحوادث فهو حادث ، و برهانُ الصُّغْرَى هذا

---

(١) الإحياء ، ص ٧٨ وما بعدها .

أوضحَ بدَوْرِه ، وذلك أنه يشتمل على ثلاث دعاوى ، فالأولى ، وهى أن الأجسام لا تَخْلُو عن الحركة والسكون ، مُدْرَكةٌ بالبديهة ، والثانيةُ وليدةُ التجربة التى تُرِينا تعاقبَ السكون والحركة ، وهذا مشاهَدٌ على العموم كما لاحظ الغزالىُّ ، وما أبْدَى الغزالىُّ من شكٍّ على هذا الوجه يَحُول دُون الرَّكَانة ، وذلك أن الفلاسفة ، إذْ لم يَرَوْا أن حركاتِ الأفلاك تَعْقُب السكونَ وأنها تؤدى إليه ، حَكَمُوا بقِدَمها ، وأن إمامنا يُؤَكِّدُ ، مع ذلك ، عدمَ تصور الذهن لجسمٍ ساكنٍ من غير أن يتصورَ إمكانَ حركته ، والعكسُ بالعكس، بَيْدَ أن البرهان يصير باطنيًّا، ولا أدرى هل يَشْعُر المؤلِّفُ نفسُه بضعف هذا أوْ لا ؟ وأما الدعوى الثالثة ، وهى مالا يَخْلُو عن الحوادثِ فهو حادثٌ ، فيلاحظ إمامُنا أنه عند افتراض العكس تَكُون هنا لك حوادثٌ بلا حادثٍ أول ، ويَجُرُّ هذا إلى سلسلةٍ لا نهايةَ لها ، وإلى عددٍ لا حَدَّ له ، فيُصَرِّح إمامُنا بأن هذا محال .

وما يجب أن يُعْلَم عن الله ؟ يجب أن يُعْلَمَ أنه أزلىٌّ ، وأنه أبدىٌّ ، وأنه ليس مَتَحَيِّزاً ، وأنه ليس بعَرَض ، وأنه مُنَزَّه الذات عن الاختصاص بالجهات ، وأنه واحد ، وهذه ليست صفاتٍ لله ، وإنما هى أحوالٌ يُبْعِدُها المؤلِّفُ عن المفهوم الإلٰهىّ، ويضيف مؤلِّفنا إلى هذه الأحوال السلبية حالَيْن ذواتى صبغةٍ إيجابية ، ولكن مع كونهما أكثرَ خُصُوصِيَّةً بالدين ، وهما : أن اللهَ « مُسْتَوٍ على عَرْشه » ، وذلك وَفْقَ تعبيرٍ وَرَد فى القرآن ، وأنه مَرْئىٌّ بالأبصار فى الدار الآخرة .

وقد صاغ الغزالىُّ برهانَ هذه الأصول على وجهٍ عقلىّ ، وذلك أن الله أزلىٌّ ، فلوكان حادثاً ولم يَكُنْ قديماً لا فتقر هو أيضاً إلى مُحْدِثٍ، وافتقر مُحْدِثُه إلى مُحْدِثٍ وتسلسل ذلك إلى ما لانهاية ، ـ وذلك أن الله أبدىٌّ ، وقد ساق قلمُ الغزالىِّ إلى

الكلمة « فهو الأول والآخر » التي تذكّر بكلمة « المبدأ والمنتهى » النصرانية ، وإلى كلمة « والظاهر والباطن » ، وإليك كيف جُعِلَ البرهان : لوانعدم اللهُ لانعدم بنفسه أو بمُعْدِمٍ يضادُّه ولو جاز أن يَنْعَدِمَ شيءٌ يُتَصَوَّرُ دوامُه بنفسه لَجاز أن يُوجَدَ شَيْءٌ يُتَصَوَّرُ عدمُه بنفسه ، و باطلٌ أن يَنْعَدِمَ بمُعْدِمٍ يضادُّه ، لأن ذلك المُعْدِمَ لو كان قديماً لما تُصُوِّرُ الوجودُ معه ، وقد ظَهَرَ وجودُه وقِدَمُه فكيف كان وجودُه فى القِدَمِ ومعه ضِدُّه ، فإن كان الضِّدُّ المُعْدِمُ حادثاً كان محالًا ، إذْ ليس الحادثُ فى مضادَّته للقديم حتى يَقْطَعَ وجودَه بأَوْلَى من القديمِ فى مضادَّتِه للحادث حتى يَدْفَعَ وجودَه ، بل الدفعُ أَهْوَنُ من القَطْع ، والقديمُ أقوى وأَوْلَى من الحادث ، ـ وذلك أن اللهَ ليس بجوهرٍ يتحيَّز ، فكلُّ جوهرٍ مُتَحَيِّزٍ مختصٌّ بحَيِّزه ، ولا يَخْلُو من أن يكون ساكناً فيه أو متحركا عنه فلا يَخْلُو عن الحركة والسكون ، وهما حادثان ، وما لا يَخْلُو عن الحوادث فهو حادث ، ـ وذلك أن اللهَ ليس بعَرَضٍ قائمٍ بجسم ، ولا كبيرَ فائدةٍ فى إثبات هذا ، فالله لا يشابه شيئا فى هذا العالَم المؤلَّف من جواهرَ وأعراضٍ ، ولا يُمْكِنُ الحُكْمُ فى أمره بالقياس والمحاكاة ، ويجب أن يُفَسَّرَ مِثْلُ كلمة « مستوٍ على عرشه » تفسيراً معنويًّا خالصاً ، وذاك يَعْنِي سلطانَه مع امتناع تَطَرُّق الفناء إليه . وقُلْ مِثْلَ هذا عن الكلمات : « قَلْبُ المؤمنِ بين إصبعين من أصابع الرحمٰن » و « هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كنتم » ، ـ وذلك أن الله مرئيٌّ بالأبصار ، وهذه الرُّؤْية نوعٌ من الكشف والعلم أكثرُ كمالًا ووضوحاً من العلم العاديِّ ، وسيُرَى اللهُ فى الدار الآخرة من غير كيفية وصورة ، ولا يُمْكِن أن يُرَى فى هذه الحياة الدنيا كما يَدُلُّ عليه امتناعُ ذلك على موسى (القرآن ، ٧ : ١٣٩) ، ويَبْدُو لى أن الكلمة التى يستند إليها الغزالىُّ فى مشاهدة الله فى الدار الآخرة تؤلِّف دليلاً غيرَ

وارد، وهى : « وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ ، إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ » (القرآن، ٥٥: ٢٢-٢٣)، وذلك أن الله واحد ، وتأتى عقيدةُ وحدانيةِ الله المشهورةُ ، التى لها فى القرآن مكانٌ بالغُ الأهمية ، فى الدرجة العاشرة من « الإيمان » للغزالىّ ، كما لو كان الأمر غيرَ محتاجٍ كثيراً إلى وَقْف النظر ، وهو قد عُرِض فيه بأربعة أسطرٍ مشتملة على برهانٍ صائبٍ لارَيْبَ ، ولكن مع شىء من السذاجة ، وهو أنه لو كان هناك إلهان لم يُمكِن أن يكون هناك مريدان مختلفان من غير أن يَقْهر أحدُهما الآخرَ ولا ينفكّ يكون إلهاً ، جاء فى القرآن : « لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللهُ لَفَسَدَتَا » (٢١:٢٢) .

وعددُ صفات الله التى يُحْصِيها الغزالىُّ سبعٌ ، وهى أن الله قادرٌ وعالمٌ وحَىٌّ ومُرِيدٌ وسميعٌ وبصير ومتكلِّم ، وهذه الصفاتُ قديمةٌ ولها وجودٌ إيجابىّ . وإمامُنا ، إذْ يُوضِحُ هذه الصفاتِ ، يُبْعِدُ بكلِّ عنايةٍ جميعَ الاعتبارات الدقيقة التى أدت إليها سواء أعند المتكلمين أم عند المعتزلة ، وهو يُثْبِتُ القدرةَ بالدليل الطبيعىِّ كما أَثْبَت وجودَ اللهِ آنفاً ، وذلك كما سار عليه فِنِلُون ، قال الغزالىُّ : « ومن رأى ثوباً من ديباج حَسَنَ النَّسْجِ والتأليف متناسبَ التطريز والتطريف، ثم توَهَّم صدورَ نَسْجِه عن مَيِّتٍ لا استطاعةَ له أو عن إنسانٍ لا قدرةَ له كان مُنْخَلِعاً عن غريزة العقل ومُنْخَرِطاً فى سِلْك أهل الغباوة والجهل » ، وهذا هو شأن ذاك الذى يشاهِد جمالَ العالَم ولا يعْزُوه إلى صانعٍ قديرٍ مُرِيد ، ويَكْفِى هذا البرهان ، - وعلمُ اللهِ بجميع الموجودات ، وهذه نقطةٌ يَصْعُب تأييدها وَفْقَ مبادىء الفلاسفة ، هو نتيجةُ ذاتِ البرهان ، وذلك أنك تجدُ فى أحقر الأشياء وأضعف الموجودات ترتيباً وترصيفاً أيضاً ، - والله حىٌّ مُرِيد ، ويظهرُ أن برهان هاتين الصفتين وما بعدهما يكاد يَغْدُو

غير مُجْدٍ عنـد الغزالىّ الذى يسير والإيمانَ والذى عاد لا يُورِدُ غير نصوصٍ قصيرة من القرآن مضيفاً إليها مثل التأمل الآتى : « كيف يُشَكُّ فى حياة أرباب الحِرَف والصناعات ؟ وكيف لا يكُون مريداً وكلُّ فعلٍ صَدَرَ عنـه ؟ » ، ــ واللهُ سميعٌ بصير ، فلا يَعْزُبُ عن رؤيته هواجسُ الضمير وخفايا الوهم والتفـكير ، « ولا يَشِذُّ عن سمعه صوت دبيب النملة السوداء فى الليلة الظلماء على الصخرة الصماء » ، ويُـكَرِّر عينُ البرهان : وكيف لا يكون سميعاً بصيراً والسمعُ والبصر كمالٌ ، لا محالةَ ، وليس بنقصٍ ، وكيف يكُون المخلوق أكملَ من الخالق والمصنوعُ أَسْنَى وأتمَّ من الصانع ؟ ــ واللهُ متـكلمٌ بكلامٍ ، وهو وصفٌ قائمٌ بذاته ليس بصوت ولا حرْفٍ ، بل لا يُشْبِهُ كلامَه كلامُ غـيره ، كما لا يُشبهُ وجودَه وجودُ غيره ، قال الشاعر :

إن الـكلام لفى الفؤاد وإنما جُعِلَ اللسانُ على الفؤادِ دليلًا

ولا حُلُولَ لذاتِ كلام اللهِ فى الورَق ، إذْ لو حَلَّ ذاتُ الـكلام فى الورق لحلَّ ذات اللهِ ، بكتابةِ اسمِه ، فى الورق ، وحَلَّتْ ذات النار بكتابةِ اسمها فى الورق ولاحْتَرَق ، ــ والـكلامُ قديمٌ كجميع الصفات الإلٰهية ، وذلك لأن الله لا يمكنُ أن يَـكُون محلًا للحوادث وموضعاً للتغير ، وليس من الحوادث غيرُ الأصوات التى تدلُّ على هذا الـكلام القديم ، وعلم الله قديم أيضاً ، وهو يَعْلَمُ الأشياء فى أوقاتها ، وذلك كعلمنا أن فلاناً سيأتى عنـد طلوع الشمس ، وكذلك إرادتُه قديمة ، وهى فى القِدَم تعلَّقَتْ بإحداث الحوادث فى أوقاتها اللائقة بها على وَفْقِ سَبْقِ العلم الأزلىّ ، وصفاتُ الله موجودة ، وليست مفهوماتٍ سلبيةً نستعين بها لوَصْفِه فقط ، فالله عالم

بعلم ، قادرٌ بقدرة ، حيٌّ بحياة ، فقول القائل: عالمٌ بلا علمٍ ، كقوله: غنيٌّ بلا مال ، والعلمُ والمعلومُ والعالِمُ أمورٌ متلازمةٌ كالقتل والمقتول والقاتل .

وتُكمِلُ نظرية اختيار الإنسان لاهوتيةَ الغزالىِّ ، وقد فَصَّلَ الغزالىُّ هذه النظريةَ مُوَجِّهاً همَّه إلى توكيد الإرادة الإلٰهية ومناضلةِ مذاهب المعتزلة ، وهو يتَّخِذُ مذاهبَ المتكلمين مُبَسِّطاً إياها .

وكلُّ حادثٍ فى العالَم هو من صُنعِ الله وخَلْقه ، وهذا هو المبدأُ الأول فى هذا الموضوع ، ولكنك إذا نظرتَ إلى الأمر من الناحية الأخرى وجدت أن الأمر القائل بأن الله مُحْدِثُ حركاتِ الناس لا يمنَعُ من كون هذه الحركاتِ مَقْدُورةً بالإنسان وَفقَ كيفيةٍ تجيزُ عزوَها إليه ، وهذه الحركات وإن كانت مكتسبةً بالإنسان تَبقَى على مُرَاد الله .

وإليك توكيدَ هذه النظرية لجميعُ أفعال الناس مخلوقةٌ من الله ومتعلقةٌ بقدرته تصديقاً لِماَ جاء فى القرآن : « وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ » (٣٧ : ٩٤) ، وهذا ثابتٌ بالتأمل أيضاً : فكيف تُتَصَوَّرُ حركات تُفْلِتُ من قدرة الله ؟ وكذلك يعود الغزالىُّ بهذا الصَّدَد إلى نوع الدليل الذى يَوَدُّ ، أى البرهانِ الطبيعىِّ ، وذلك : كيف يَصْدُر من العنكبوت والنحل وسائر الحيوانات ما يَتَحَيَّرُ فيه عقولُ ذوى الألباب ، فكيف انفردت هى باختراعها دون ربِّ الأرباب ؟ ــ واللهُ خَلَقَ القدرةَ والمقدورَ جميعاً ، وخلقَ الاختيارَ والمختارَ جميعاً ، فأما القدرةُ فوصفٌ للإنسان وخلقٌ من الرَّبِّ وليس بكسبٍ له ، وأما الحركة فخلقٌ من الربِّ ووَصْفٌ للإنسان وكسبٌ له ، وفعلُ الإنسان هو بالحقيقة ، مقدورٌ

من الله ومن الإنسان معاً،ولـكن على وجهين مختلفين،فالمقدور من الله اختراعٌ،والمقدور من الإنسان اكتسابٌ ، ـ وفعلُ الإنسان ، وإن كان كسباً للإنسان ، لا يخرُج عن كونه مرادَ الله ، « فلا يجرى فى المُلْك والمَلَـكوت[1] طرفةُ عين ولا لفتةُ خاطر ولا فَلْتَةُ ناظرٍ إلَّا بقضاء الله وقدرته و بإرادته ومشيئته ، ومنه الشرُّ والخيرُ والنفعُ والضرُّ والإسلامُ والـكفر . . . » ، ـ ولْنُمْسِكْ عن إبداء أىٍّ تقدير لهذا المذهب الوَعْر ، الذى شَغَلَتِ السُّنَّةُ فيه بالَ الغزالىّ ، فأُفحِمَ الغزالىُّ بالـكلام المُنَزَّل وقُيِّدَ بالحديث فلم يستطع أن يتخلَّص من الجَبْرية تماماً .

والله الفعَّال يَعْمَلُ عن لطفٍ ، والله كريمٌ إذْ يَخْلُق ويُحْدِث ، وهو جوادٌ إذ يَفرِض الشرع على الناس ، وهو غنىٌّ عن الخَلْق والشرع ، وقد رأى المعتزلةُ أنه مُلْزَمٌ فى فعله بمصلحة الناس ، وهذا قولٌ فاسدٌ ،مادام اللهُ هو الذى يَخْلُق الوجوبَ ويأمُر وينهى ، ويَجُوز على الله أن يُكَلِّف الخَلْقَ مالا يطيقونه خلافاً لرأى المعتزلة، ولله إيلامُ الخلق وتعذيبُهم من غير جُرْمٍ سابق ومن غير ثوابٍ لاحق خلافاً للمعتزلة أيضاً ، وذلك لأنه متصرفٌ فى ملـكه ، والظلم هو عبارة عن التصرف فى ملك الغَيْر بغير إذنه ، وهو محالٌ على الله واللهُ يفعَلُ بالناس ما يشاء ، فلا يجب عليـه رعايةَ الأصلح لعباده لِمَا لا يَجِبُ عليـه شىء ، و إن معرفة الله وطاعتَه واجبةٌ بإيجاب الله وشرعه ، لا بالعقل خلافاً للمعتزلة ، وذلك لأن العقل ، وإن أوجب الطاعة ، لا يَخْلُو إما أن يوجبها لغير فائدةٍ ، وهو محال ، وإما أن يوجبها لفائدة وغَرَض ، والواقعُ أنه لا شىء يفيدُ الله ، وفائدة الإنسان فى أن ينال ثواباً ويجتنب عِقاباً ، ولا يعرف الإنسانُ هذا إلَّا بالشرع .

---

(١) اصطلاحان صوفيان معلومان يعين بهما مجموع الأشياء .

وليس من غير غَمٍّ أن كنتُ أُوردُ هـذه النظريةَ البالغة القسوة عن الإرادة الإلٰهية وإن كانت وثيقة المنطق ، لو لم أُبْصِرْ فى هذا الحدْس من صعوبةِ الموضوع والرغبةِ فى تعيين قضاياه وتنظيمِها ووجوبِ مقاومة نظريات أحد المذاهب الإلحادية الـكثيرةِ الحرية ما حَمَلَ مؤلِّفنا على مخالفة فـكرته الخاصة بعضَ الشىء . ومهما يَـكُنْ من تمـام الاستقلال الإلٰهىِّ فإنه لا يُمْـكِن تشبيهُه بهَوَى الطُّغاة ، وما كان ليُمْـكِنَ أن يساوِرَ الغزالىَّ هذا المَقْصِدُ وهو الذى كان عارفاً ، كما يجب ، بمفهوم الخير الـكامل الذى كانت تُزَوِّدُه به الأفلاطونيةُ الجديدة والنصرانيةُ ، وهو الذى كان يُمْـكِنُه ، عند عدم هذه المصادر ، أن يكتشف فى قلبه هذا المفهومَ كما يَحْمِل على اعتقاد وقوع هذا تصوفُه وأخلاقُه ، فيجب ، والحالةُ هذه ، عَدُّ النظرية التى يَعْرِض علينا فى العبـارة المذكورة ناقصةً سلبيةً على الخصوص مقصورةً على تلك الفائدة الخاصة فى الدفاع عن حرية الله المهدَّدة فى ذلك الزمن بما كان يُفْرِط فيه بعضُ العلماء فى توسيع مدى اختيار الإنسان ، وليس أقلَّ من هذا إدراكُ الإمام العربىِّ الغزالىِّ ، (وهذا ما يشير إليه فى هذا الموضع أيضاً إذْ يقول لنا إن الخَلْقَ والشرع نتيجةُ لطفٍ خفىّ) ، ليس أقلَّ من هذا ، كما أقول ، إدراكُه وشعورُه أن هذا الشرع بعيدٌ من أن يَـكُون عاديًّا حِيـَالَ الإنسان فيُفْرَض عليه مِثْلَ ابتلاء مُرَادِىٍّ نَيْلًا لِمَا لا يُعْرَف من ثواب ، وأن هذا الشرع هو بالعـكس ، قاعدةٌ وطريقة ، كما يجب أن يكون ، معروضتان على الإنسان بحِـكْمةٍ ربانية لتمـكينه من تحقيق أتمّ نشوء وأسْمَى كمالٍ فى طبيعته ، ــ ولا أُسْهِبُ أكثرَ مما صنعتُ فى بيان هذه الملاحظة مقتنعاً بأن ما يأتى يُسَوِّغها .

وإنا ، قبل أن نترك علمَ الـكلام لدى الغزالىِّ ، يُمْـكِننا أن نُبْصِرَ بعضَ

الفائدة فى إلقـاء نظرةٍ على الوجه الذى طَبَّق به هذا الإمامُ روحاً فلسفية على بعض آى القرآن الجافيــة ظاهراً . وللغزالىِّ رسالةٌ صغيرة اسمها « المَضْنُون » [١] تشتمل على أمثلة حَسَنــة فى هذا الموضوع ، ففى هذه الرسالة بحثٌ عن الأمور التى يجب أن تَحْدُثَ يوم الحساب أوْ فى أحوال ما بعد الموت عند المسلم والتى يُعْلَمُ أن القرآن قَدَّم عنها مناظرَ ماديةً كثيراً ، وهكذا فإن الصراطَ الممدودَ فوق جهنمَ حَقٌّ عند الغزالىِّ ، وأما القولُ بأنه مِثْلُ الشَّعْرة فى الدقة فهو ظلمٌ فى وصفه ، بل أدقُّ من الشَّعر ، فهو كالخطِّ الهندسىِّ الفــاصل بين الظلِّ والشمسِ والذى لا عَرْضَ له ، وهو مِثْلُ « الصِّرَاط ٱلْمُسْتَقِيم » الذى يَهْدِى اللهُ إليه المؤمنين والذى هو عبارةٌ عن الوَسَط الحقيقىِّ بين الأخلاق المتضــادَّة ، والذى يُعَبِّرُ عن الوسط الذى ليس من الإفراط ولا من التقصير ، فهو على غاية البُعْدِ من كلِّ طرف ، وما كان ليُنْتَظر أولَ وهلةٍ أن تُلْقَى هنا نظريةُ الوسطِ الدقيقِ المشائيةُ المشهورة .

وليس للميزان الذى يَنْفَعُ لوزن الأعمال معنًى آخرُ ، أىْ إن الميزان هو ما تَتَمَيَّزُ به الزيادةُ من النقصان . ويلاحِظ الغزالىُّ أن مثالَ الميزان فى العالم المحسوس مختلفٌ ، فمنه الميزانُ المعروف ، ومنــه القبَّانُ للأثقال ، ومنه الاسْطُرْلابُ لحركات الفلك ، ومنه المِسْطَرَة للمقادير والخطوط ، ومنه العَرُوض لمقادير حركات الأصوات ، فمِثْلُ هذه الدقة العلمية فى مِثْلِ هذا الموضوع أمرٌ مُسَلَّمٌ .

ويَجِبُ التصديق باللذات المحسوسة الموجودة فى الجنات ، من أكلٍ وشربٍ ونــكاح ، لإمكانهــا ، فى الحياة السعيدة لذات حسية وخيالية وعقلية ، فأما الحسيةُ

---

(١) المضنون الـكبير ، طبعة بمبى ، ص ١٢٦ وما بعدها .

فبعد ردِّ الروح إلى البدن ، وأما الـكلامُ فى أن بعض هذ اللذات ، التى ورد ذكرها فى القرآن ، مما لايُرْغَبُ فيه مِثْلَ اللبن والإستبرق والطَّلْح المنضود والسدر المَخْضُود (٥٦ : ٢٧ ـ ٢٨) ، فهذا ممـا خُوطِبَ به جماعةٌ يَعْظُمُ ذلك فى أعينهم ويشتهونه غايةَ الشهوة ، وفى كلِّ صنفٍ وكلِّ إقليم مَطاعمُ ومَشاربُ وملابسُ تختصُّ بقومٍ دون قوم ، ولـكلٍّ واحدٍ فى الجنة ما يشتهيه ، وسَتُكْمِلُ اللذاتُ الحسيـةُ لَذَّاتِ الخيال ، فلا يَخْطُر ببال الإنسان شيءٌ يَمِيلُ إليه إلا ويُوجَدُ فى الحال ، أى يُوجَدُ بحيث يراه . وسيعيش السعيد فى خيـال دائم يُوجِّهه كما يشاء ، وستـكون فى الجنة سُوقٌ تباع فيها الصُّور على رواية الغزالىِّ ، وسَتَـكُونُ اللذاتُ الحسية أمثلةً للذات العقليـة ، فـكلُّ شيء لذيذ لدى الحواسِّ تقابله لذة عقليـة من نوعٍ خاصٍّ ، فيَرْجِـعُ بعضُـه إلى سُرُور العلم وكَشْف المعلومات ، وبعضُه إلى سرور المملـكة ونَفَاذ الأمر ، وبعضُه إلى مشاهدة مَجْدِ العادلين ، غير أن رؤْية الله سَتَـكُون أعظمَ المَسَرَّات ، وهناك تتمُّ لاهوتيةُ الغزالىِّ ضِمْنَ أملٍ نصرانىٍّ كامل .

الفصل الخامس

علم الكلام بعد الغزالى

لم يُقِم الغزالىُّ مذهباً فى علم الكلام بحصر المعنى ، وإنما أتى بما هو أعظمُ من هذا ، وهو أنه أحدثَ روحاً وجدَّد ذهناً ، فهو قد طرَد المناقشاتِ غيرَ المُجْدِية وأبعَدَ الفُضولَ الدقيق والزَّهْوَ العقلىَّ وأوْجَبَ تَغَلُّبَ روح الإيمان . أجَلْ ! أصاب الفلسفةَ بهزيمة وأضْعَف شوكةَ العقل ، بَيْدَ أنه ظَهَرَ شىء آخرُ أعظمُ من ذلك على ما يحتمل ، ظَهَرَ الشعورُ الدينىُّ وما يقتضيه من بساطةٍ وانشراحِ صَدْرٍ وعطفٍ شديدٍ إلى روح الضعفاء القائمة ، وروح الشعب ؛ وروح الأولاد أيضاً ، وقد تناءى الغزالىُّ عن إبداع فلسفة جديدة ، وازدرى علومَ الفلاسفة كما هو الأحرى أن يقال ، وأصلح علمَ الدين ، وليس عن غير شعورٍ كبيرٍ بأثره ومقاصده ما كان من تسميته كتابَه التعليمىَّ العظيمَ بـ « إحياء علوم الدين » بعد أن سَمّى كتابَه الجدلىَّ الأساسىَّ بـ « تهافت الفلاسفة » ، والآن يَدُورُ الأمرُ حَوْل معرفتنا هل هذا العلمُ الذى أصلحَ بَقِىَ بعدَه ، وهل الروحُ القديم للمناقشاتِ الحادة والمباحثِ الدقيقة لم يَعْرِف رجعة قَطُّ .

ولا مِرَاء فى أن الغزالىَّ وُفِّقَ فى أثره ، فَظَلَّتْ كتبُه الكلمةَ الأخيرة الفاصلة فى نوعها ، ولا يزال المسلمون يقرأونها فى أيامنا كما لو كانت جديدةً ، غير أن

انقطاع كلِّ نِقَاش لم يَقَعْ حالًا ، ولم تَنْطَفِئْ بغتةً جُذْوَةُ النِّقَاش تلك ، ولم يخبُ فجأةً ذلك الوَلُوع المتناهى بالنقَاش الذى هَزَّ المذاهبَ قروناً كثيرة ، ولا يزال يُرَى ظهور عددٍ كبير من رسائل علم الكلام النظرىّ التى أُدْرِكت بذوقٍ أقرب إلى ذوق الفلاسفة والمعتزلة مما إلى ذوق الغزالىّ ، والتى يمكِن رَبْطُها بعنعنات المتكلمين جملةً ، ولا جَرَمَ أن هذه الكتبَ تشتمل على مذهبٍ سُنِّىّ ، ولكن روحَها ليس دينيًا محضاً ، فهى رسائلُ فلسفيةٌ حقًّا ، وتشوبها براهين السِّكْلاسية ، وتزخرفها مماحكاتُها ، ويساورُها روحُ المعتزلة فى التحليل وروحُ الفلاسفة فى النظام ، وهذه الرسائلُ معروفةٌ فى العالم الإسلامىّ أكثرَ مما فى حقل الغرب العلمىّ ، ونرَى أن نحاول الكلام عنها قليلًا كيما نُلقى فى الذهن ما صارت عليه مدرسة المتكلمين العظيمة بعد الغزالىّ ، إلَّا أنه سيُرَى مقدار ما يجب أن يُصْنَع فى هذا الموضوع ، وهذا الموضوع من الصعوبة والجِدَّة بحيث لم نفَكِّر أن نجعل منه موضع دراسة تكون ناقصةً بسبب مَدَى الكِتَاب الحاضر . وهكذا فإن جميع هذا القسم من تاريخ الفلسفة الذى تَجِدُ مركزه فى تاريخ الكلام يحتاج إلى تناوله ثانيةً فى مجموعه وضعاً للنِّقَاط على الحروف ، وعلى ما تنطوى عليه هذه الفكرةُ من مزاج سَوْداوى فإننى أعترف بأن المذاهب التى أُثيرت فى تلك الكتب بعيدةٌ من شواغلنا الحاضرة ، وليس أمرُ دراستها وتحليلها أقلَّ وجوباً إذا ما كانت تهمنا سلامة العلم وشرفه .

ومن المناسب فى بدء الأمر أن نُنَحِّىَ وثيقةً مشهورة عن المتكلمين ذاتَ طَبْعٍ وأصلٍ خاصيْن ، وأقصِدُ بذلك ما وَقَفَه الفيلسوف اليهودىُّ الكبير

ابن ميمون [1] فى كتابه « دلالةِ الحائرين » من فصول عن مذهب هؤلاء وعلى ما أبدى مترجمُ كتاب ابن ميمون وناشرُه « مُنْكُ » ، وعلى ما أبدى « رِيتَر » ، من رأى فإننى أذهب إلى ما ذهب إليه شُمُلْدِرسُ [2] من أنه يجب أن ينتفع بهذه الوثيقة مع الحذَر ، وذلك لأن ابن ميمون ، الذى هو تلميذٌ بالواسطة لابن باجَّة ، كان ينتسب إلى أَرُومةٍ وعنعناتٍ عقليةٍ بعيدةٍ بعض البعد من عنعنات المتكلمين ، وكان قليل الُحبِّ لهؤلاء المتكلمين الذين أقدم غيرَ مرةٍ على تحويل فكرتهم إلى مَهْزَأَة ، ومع ذلك فإن مما يجب الاعترافُ به كَونَ مُعظم القضايا التى يَعْزُوها إليهم يمكنُ أن تُرَى بلا عَناَء فى مؤلَّفاتهم الخاصة ، غير أننى لا أعتقد أنه أدرك أحكامها إدراكاً حسناً . ولنُقَيِّدْ مع التلخيص ما يأتى ، وهو : أن المتكلمين يقولون بالذَّرَّة التى يُسَمُّونها الجوهرَ الفرد ، فليس للذرة كمٌّ إلَّا بانضمامها إلى ذرات أخرى ، وفيها تستقرُّ الأعراض ، حتى إن النفس عند بعض المتكلمين عَرَض يستقرُّ فى الذرة أو فى جَمْعٍ من الذرات الدقيقة ، (وقد أورد الغزالىُّ هذا الرأى) ، ويتألف الزمان من أُويقاتٍ غيرِ قابلة للتجزُّؤ ، ولا يدوم العَرَضُ وُقَيْتَيْن ، وهو يزول فَوْر حدوثه ، والله يخلُقُ عرضاً آخرَ من ذات النوع ، والسكون والحركةُ عَرضان فى الذرات . وإليك كيف يُحَلِّلُ متكلمو مذهب الأشعرىّ أمرَ حركة القلم فى يد الكاتب على رأى ابن ميمون ، وذلك : أن هذه الحركة تتألَّف من أربعة

---

(١) ابن ميمون ، دلالة الحائرين ترجمة س . منك ، ونشره ، ثلاثة أجزاء ، ١٨٥٦ ، انظر عن المتكلمين ، الترجمة ، جزء ١ ، فصل ٧١ و ٧٦ ، عاش ابن ميمون من سنة ١١٣٥ إلى سنة ١٢٠٤ من التاريخ الميلادى (٥٣٠ ــ ٦٠١ هـ) .

(٢) هـ . ريتر ، ما نعلم من فلسفة العرب ، ولاسيما الفلسفة الكلامية العربية (السنية)، غوتنغن، ١٨٤٤ ، ص ٢١ ــ شملدرس ، الرسالة ، ص ١٣٥ ، رقم ١ و ١٤٤ ، رقم ١ .

أعراض يُحْدِثها الله،وهى : إرادة الكاتب فى تحريك القلم ، وقدرتُه على تحريكه ، وحركةُ اليد ، وحركة القلم ، وهذه الأعراض الأربعة توجَدُ معاً ، وليس بعضُها سبباً لبعض ، وهنا نعرِف آراء للغزالىّ فى نَقْدِه للسَّببيَّة . وما كان من سوء استعمال كلمة « عَرَض » فى هذا المثال إنما هو صفةٌ بارزة فى مدرسة المتكلمين .

وإذا عَدَوْتَ هذه الوثيقةَ المهمة وجدتَ بعضَ المؤلَّفات الرئيسة ـ التى نرَى الإشارةَ إليها ككتبٍ تَصْلُح أن تَكُون أساساً لرسالةٍ تُوضَعُ عن المتكلمين ـ مديناً للمؤلِّفين : نجم الدين أبى حفص عمر النسفىّ (المتوفى سنة ٥٣٧) ، والشهرستانىّ (المتوفى سنة ٥٤٣) ، وفخر الدين الرازىّ (المتوفَّى سنة ٦٠٦) ، والبيضاوى (المتوفَّى سنة ٦٨٥ على الراجح) ، والإيجىّ (المتوفى سنة ٧٥٦) كما هو مدين لشارحى هذه المؤلفات . ويُمَثِّل هؤلاء دَوْرَ نشاطٍ فلسفىٍّ يمتدُّ مدةً تزيد على قرنين ، أى القرن الثانى عشر والقرن الثالث عشر والنصف الأول من القرن الرابعَ عشرَ من الميلاد . وتقوم الفائدةُ العامة للوثائق التى نتكلم عنها على كَوْن القسم التاريخىّ فيها مفصلا كثيراً ، فهذه ظروف سعيدة لم نَجِدْها فى كتب ابن سينا ولا فى كتب الغزالىّ. وجميعُ هؤلاء المؤلفين ، أو شرَّاحهم على الأقلّ ، إما أن يَكُونوا مؤرخين حقيقيين للفلاسفة فيعطونا أضبطَ الأخبار عن مذاهب أهم المعتزلة وأهمّ المتكلمين ، وإما أن يَكُونوا ، أحياناً ، أيضاً ، من الفلاسفة والمفكرين الآخرين المنتسبين إلى مدارسَ أقلّ أهميةً ، ولِذَا فإنه يتألَّف من كتبهم قائمةٌ بالغةُ الغِنَى فى الجزئيات والروايات ، وذلك فى تاريخ السِّكُلَاسية فى الشرق .

وأخصُّ ماashتهر به البيضاوىُّ (أبو سعيد عبد الله) كَوْنُه مفسراً للقرآن ، ولكنك تَجِدُ له كتباً فى التاريخ وعلم الكلام ، ومن كتبه فى علم الكلام كتابُ

« توالى الأنوار » المُقَدَّرُ جِدًّا عند المسلمين والذى تشتمل عليه مكتبتنا الوطنية . وقد تكلمنا عن الشهرستانىّ والإيجىّ غيرَ مرة ، فأما الشهرستانىُّ فإنك إذا عَدَوْت كتابه « المِلَل والنحل » ، وهو كتابٌ مشهورٌ مطبوعٌ مترجمٌ زاخرٌ بالمعارف معدودٌ مصدراً خصيباً مع مافيه من جفاء ، وجدتَ له رسائلَ أخرى فى التاريخ والتعليم ، ولا سيا رسالةُ « الإقدام فى علم الكلام » (مكتبتنا الوطنية ، رقم ١٢٤٦) ، وأما الإيجىُّ فله كتاب مهمٌّ اسمه « المواقف » ، وقد ذكرنا هذا الكتابَ كثيراً . وقد طُبِعَ هذا الكتابُ بمصرَ [(١)] مع شرح الجُرْجانىِّ (المتوفَّى سنة ٨١٦) فيستحقُّ أن يُدْرَسَ دراسة عميقة . ولْنَقِفْ عند النَّسَفِىِّ قليلاً :

كتب هذا المؤلِّف ، الذى كان معاصراً للغزالىِّ تقريباً رسالةً فى قواعد الإيمان مشابِهةً بعضَ المشابهة لكتاب الغزالىِّ الذى حَلَّلْناه ، ولكن مع كَوْنها أكثرَ اختصاراً فى شكل « العقائد » التى هى رمزٌ إلى الدين الإسلامىّ . وهذه الرسالةُ ، التى طُبِعَتْ فى الغرب من قِبَل كُرْتُن [(٢)] ، شُرِحَتْ فى الشرق مِراراً ، ولاسيا من قِبَل الإمام سعد الدين مسعود التفتازانىّ (المتوفَّى سنة ٧٩١) ، ولا تزال هذه الرسالةُ كثيرةَ الانتشار فى العالم الإسلامىّ ، وإنى أوصى بطبعتها التى تَمَّتْ فى الآستانة سنة ١٣١٣ هـ ، مع أربعة شروح عليها ، ومن هذه الشروح شرحُ التفتازانىّ ، وهذه الشروح دقيقةٌ جِدًّا ، تحليليةٌ جدًّا ، زاخرةٌ بكثير من المراجع ، فيُرَى بها كيف أن

---

(١) شرح المواقف لعضد الدين الإيجى ، ١٢٦٦ ، ـ وانظر ، أيضاً ، إلى الموقف الخامس والموقف السادس ، وإلى ذيل المواقف ، طبعة ت . سرنسن ، ليبسك ، ١٨٤٨ .

(٢) و . كرتن ، ركن العقيدة السنية ، لندن ، ١٨٤٣ ، وكان مراجاد كسون قد أقام على العقائد النسفية أول مجلد فى وصفه للدولة العثمانية ، الدستور الدينى، ويوجد مؤلفون كثيرون يحملون اسم النسفى ، وقد انتفع شملدرس فى رسالته بكتاب لأبى البركات عبد الله النسفى المتوفى سنة ٧١٠هـ عنوانه « شرح العمدة » .

علم الكلام الذى ثبَّتَه الغزالىُّ ـ ولكن مع تجريده إياه من زخارف الزهو الفلسفىّ ـ عاد إلى التَّزَيُّنِ بها بعده وانتهى إلينا محاطاً بتلك الحلية التى تَنِمّ على ذوق رفيع ثمين كان المعتزلة قد أخذوا يَحُوكونه . وهذا الكتابُ كثير الأهمية على وجه العموم، فهو يَبْدأ بفصلٍ هو ـ أو هُوَ كما قُصِدَ أن يكون ، والقصدُ فى هذا الموضوع لا يَخْلُو من مزيةٍ ـ عبارةٌ عن نظريةٍ تتناول العلمَ بالنقد ، وقد رأينا الغزالىَّ فى « المنقذ » يبحث عن أساس اليقين ، ولكن من غير كبيرِ اكتشافٍ له ، وقد رأيناه فى « الإحياء » يُفْرِد الكتابَ الأول لتعريف العلم ، وهذا النمطُ فى بدء رسالةٍ فى علم الكلام ظلَّ عامًّا بعضَ الشىء فى مدرسة المتكلمين ، وهو يدلُّ على نفوذٍ آخرَ غيرِ نفوذ العنعنات الأفلاطونية الجديدة القائلة بعادة بدء المذهب بمنطق أرسطو . ومن الحرِىِّ أن تُرْبَطَ فكرةُ الاعتياض من المنطق بدراسة وسائل المعرفة ، والدفاعِ عن إمكانية العلم حِيَالَ السُّوفِسْطَائية فى العنعنات الأفلاطونية الجديدة عن طريق لاَهُوتِيِّ النصرانية . أجَلْ ، إن ابن ميمون قد أشار إلى النقد الذى جاء به المتكلمون حِيَال إدراك الحواس [١] ـ كوسيلةٍ للمعرفة ـ بَيْدَ أنه لم يَضَعْ هذا النقد فى محلِّه برأس مذهبهم ، ولم يَبْدُ مُدْرِكاً لكونه ليس سوى قسمٍ من قضيةٍ أكثرَ عموماً حَوْلَ شرعية العلم .

ولسنا هنا فى حالٍ نَقُصُّ بها قضيةَ المتكلمين التى لا يُمْكِن أن تُعَدَّ ـ فضلاً عن ذلك لا رَيْبَ ـ غيرَ تَجْرِبةٍ هَيَّابة فى هذا الموضوع الصَّعْب . ولنلاحِظ ، على الأقلِّ ، أن المتكلمين ـ وهم أقلُّ من الغزالىِّ حَذَراً من العقل ـ لم يتورَّطوا ـ كما

(١) كتاب دلالة الحائرين المذكور آنفاً ، فصل ١٢ .

تَوَرَّط ـ مع شيء من القنوط ، فى الحلِّ الصوفيّ ؛ بَلْ هم ـ على العكس ـ قد ناهضوا المتصوفةَ بشدة ، و إليك شيئاً مما قاله التفتازانيُّ فى هذا الموضوع [١] :

« ومنهم ـ (أى الارتيابية) ـ من يُنْكِر حقائقَ الأشياء ويَزْعُم أنها أوهامٌ وخيالات باطلة ، وهم العِنَادِيَّة . ومنهم من يُنْكِرُ ثبوتَها ويَزْعُم أنها تابعةٌ للاعتقادات ، حتى إن اعتقدنا الشيء جوهرا فجوهرٌ ، أو عَرَضاً فعَرَضٌ ، أو قديماً فقديمٌ ، أو حادثاً فحادثٌ ، وهم العِنْدِيَّة . ومنهم من يُنْكِرُ العلمَ بثبوت شيء ولا ثبوته ، ويَزْعُمُ أنه شاكٌّ وشاكٌّ فى أنه شاكٌّ ، وهَلُمَّ جرًّا ، وهم اللا أدْرِيَّة » .

ويُصَرِّحُ التفتازانيُّ ، من ناحيته ، بأنه يَجْزِم بالضرورة بثبوت بعض الأشياء بالعِيَان وبعضِها بالبيان ، وبأنه إن لم يَتَحَقَّقْ نَفْيُ الأشياء فقد ثَبَتَتْ ، ثم يقوم التفتازانيُّ بنِقَاشٍ طويل دقيقٍ جِدًّا ضِدَّ أصناف الارتيابيين الكثيرة ، وإليك كيف يُعَرِّف العلم [٢] : « العلمُ صفةٌ يتجلَّى بها المذكورُ لمن قامت هى به ، أى يَتَّضِحُ ويَظْهَرُ ما يُذْكَر ، ويُمْكِنُ أن يُعَبَّرَ عنه موجوداً كان أو معدوماً ، فيَشْمَلُ إدراكَ الحواسِّ وإدراكَ العقل من التصورات والتصديقات اليقينية وغيرِ اليقينية بخلاف قولهم (أى قول السوفِسْطائية) صفةٌ تُوجِبُ تمييزاً لا يَحْتَمِلُ النقيضَ ، فإنه وإن كان شاملًا لإدراك الحواسِّ بناءً على عدم التقييد بالمعانى ، وللتصورات بناءً على أنها لا نقائضَ لها على ما زَعَمُوا ، لكنه لا يَشْمَلُ غيرَ اليقينيات من التصديقات . هذا ، ولكن ينبغى أن يُحْمَلَ التجلى على الانكشاف التامّ الذى لا يَشْمَل الظنَّ ،

---

(١) شرح التفتازانى على العقائد النسفية ، طبعة الآستانة ، ١٣١٣ ، ص ٢٣ ، وتشتمل هذه الطبعة على ثلاثة شروح أخرى للكتاب المذكور وانظر كذلك إلى الارتيابية والسوفسطائية ، ص ٤٣ .

(٢) شرح التفتازانى ، ص ٢٥ .

لأن العلم عندهم مقابلٌ للظنِّ » ، وهـذا ما يُمْـكِنُ أن يُعْطِيَ فـكرةً عن نظرية التفتازانيِّ ورسوخه الذهنيِّ فيُوقِظُ شوقاً إلى معرفة براهينه .

ومفهومُ العَرَض مفصَّلٌ كثيراً لدى شُرَّاح النسفيِّ ، وذلك وَفْقَ ماذكر عنه ابن ميمون . فالمَقُولاتُ أعراضٌ ، وأفعالُ الإنسان أعراضٌ ، وانقيادُ المؤمن لله عَرَضٌ . ويقول التفتازانيُّ (ص ٤٧) إن العالم أعيانٌ وأعراض ، فالأعيانُ ماله قيام بذاته بقرينةِ جَعْلِه من أقسام العالَم . ومعنى قيامِه بذاته عند المتكلمين أن يَتَحَيَّزَ بنفسه غيرَ تابعٍ تحَيُّزُه لتَحَيُّزِ شيء آخر ، وذلك بخلاف العَرَض ، فإن تَحَيُّزَه تابعٌ لتَحَيُّزِ الجوهر الذى هو موضوعُه ، أى محلُّه الذى يُقَوِّمه ، ومعنى وجودِ العَرَض فى الموضوع هو أن وجودَه فى نفسه هو وجوده فى الموضوع ، ولهذا يمتنع الانتقال عنه بخلاف وجود الجسم فى الحيِّز[1] . وهذه الأعيان التى يتكلَّمُ عنها هى « الأجسام والجواهر »[2] ، وهى لا تـكون إلاَّ مع الأعراض ، وهى حادثة .

ويَطيبُ للمؤلِّف أن يُظْهِرَ الفَرْقَ بين اصطلاح المتكلمين واصطلاح الفلاسفة ، فـكلمةُ الأعيـان . وهى جَمْعُ عَيْنٍ ، خاصةٌ بالمتـكلمين ، وليس لـكلمة التَّحَيُّزِ بنفسه ولـكلمة الوجود فى حَيِّز ، ذاتُ المعنى فى كلتا المدرستين . ويُوجَدُ كثيرٌ من الألفاظ الأخرى ما هو مختلفٌ ، أو ذو معنًى مختلفٍ فيهما ، ومن ذلك أن المـكان عند المتـكلمين هو الفراغ المتوهَّمُ الذى يَشْغَلُه الجسمُ ، وعند الفلاسفة هو السطحُ الحاوى للجسم ، ومن ذلك أن الزمان عبارةٌ عن مُتَجَدِّدٍ معلومٍ يُقَدَّر به متجدِّدٌ آخر ، لامقدارُ حركةِ الفَلَك ، ولِذَا فإن جميع منهاج المتـكلمين ـ الذىهو أصعبُ

(١) انظر إلى الشرح ، ص ٥٢ ـ ٥٣ .
(٢) الـكتاب المذكور ، ص ٥٤ .

من منهاجِ الفلاسفة وأدقُّ لاريْبَ ـ يُمَثِّلُ دَوْرَ المعارضة لهذا الأخير ـ لا كما عند الغزالىِّ باسم الإيمان المَحْض ووَفْقَ طُرُقٍ لامتهان العقل ـ بل باسم نظرياتٍ أخرى من نَمَطٍ فلسفىّ لن يُعْوِز أصولَهَا اليونانيةَ القديمةَ أن تَظهر ابتداءً من تقدم دراسة الكتب التى نتكلم عنها . وقد قلنا إن الذرِّية كانت مذهباً مُسَلَّماً به فى مدرسة المتكلمين على العموم ، فمن الطرافةِ بمكانٍ أن نلاحظ أن التفتازانىَّ ـ وإن كان كثيرَ الارتياب فى الأدلة التى يقوم بها هذا المذهب[1] ـ يُطْرِيه على أنه صالحٌ للدفاع قال التفتازانىُّ (ص ٥٢) : « فإن قِيلَ : هل لهذا الخلاف ثمرةٌ ؟ قُلْنَا : نَعَمْ فى إثبات الجوهر الفَرْد نجاةٌ عن كثيرٍ من ظُلُمات الفلاسفة مِثْلِ إثبـاتِ الهَيُولَى والصورة المؤدى إلى قِدَم العـالَم ونَفْىِ حَشْر الأجساد وكثيرٍ من أصول الهندسة المبنىِّ عليها دوامُ حركة السماوات » .

ويُعَدُّ الإمامُ فخر الدين الرازىُّ (أبو عبد الله محمد بن عمر التَّيْمِىُّ البكرى) من أهمِّ شخصيات الإسلام ، ولا أعتقد أن البحثَ العلمىَّ فى الغرب قد أوفاه حَقَّه حتى الآن ، والرازىُّ من أصلٍ عربىٍّ ، وقد وُلِدَ سنة ٥٤٤ ، وعاش فى فارس وبلاد ما وراء النهر والرىّ وهَرَاة وغزنة وخُوارِزْم ، وقَضى حياةً مجيدة ، وكان ذا همةٍ قَعْساء ، ونال لقب شيخ الإسلام ، وحباه سلطان خُوَارِزم بكلِّ إكرام ، ومات فى هرَاة سنة ٦٠٦ ـ ويُذَكِّر أثرُه الواسعُ بأكابر الموسوعيين ، ويشتمل

---

(١) أمسك الإمام الرازى ، الذى سنتكلم عنه فيما بعد ، عن تناول مسئلة الذرية ، ومثل هـذا موقف الغزالى منها أيضاً ، وقد أشار منك إلى دليل ضد الذرية قدمه الغزالى فى كتابه « مقاصد الفلاسفة » ، ويقوم هذا الدليل على أنه إذا ماقسم مربع إلى ذراته بشبكة عمودية فإن خط الزاوية يقطع ذات العدد من الذرات مع الأطراف ويكون له مثل طولها ، ـ ولنلاحظ أنه لايرى الحد الذى يستساغ به أمر تقسيم المربع إلى ذرات .

على مُعْظَم العلوم ، أى الفقه وعلم الكلام والفلسفة والآداب والشعر وتفسير القرآن والهندسة والطبِّ ، وانتشر فى الشرق تفسيرُه الضخم للقرآن المعروف باسم « التفسير الكبير » والذى عُنوانه الحقيقى « مفاتيحُ الغيب » وقد شَرَح كتاب الإشارات لابن سينا وكتابَ الوجيز للغزالىّ ، ويذْكَرُ له كتاب اسمُه « تعجيز الفلاسفة » ويُذَكِّرُ هذا الكتابُ بكتاب « تهافت الفلاسفة » ، وله رسالةٌ فى الأخلاق ، ورسالةٌ فى القضاء والقَدَر ، ورسالةٌ فى الفلسفة المشرقية « كتاب المباحث المشرقية » ، وأخصُّ ما نَذْكُر له هنا هو رسالته المعروفة بالمُحَصَّل ، وهى الرسالة التى نعلَمُ أن لها شرحاً لعلىٍّ بن عمر الكاشى (المتوفى سنة ٦٧٥) عُنوانه : « الكتابُ المُفَصَّل فى شرح المحصَّل » .

و إلى هذا الكتاب الأخير على الخصوص، وهو الكتاب الذى تشتمل مكتبتنا الوطنية على نسخة منه (رقم ١٢٥٤ ، أساس قديم ٤٠٤) استند شْمُلْدِرسُ فى تأليف رسالته عن المذاهب الفلسفية عند العرب (باريس ١٨٤٢) ، فانطوت هذه الرسالة على بحثٍ عن المتكلمين كبير القيمة فى حينه ، دَلَّ على براعة فائقة ، ولكنْ مع عدم عَدِّ هذه الرسالة آخرَ ما يقوله العلم فى الموضوع كما هو واضح ، و إنما أريد أن أقول إن بضعَ الكلمات التى أستطيع أن أُفْرِدَها لتلك الوثيقة المهمة مما يُشَجِّعُ ذوى الفضل من العلماء على تناولها بتحليلٍ جديد واستخراج جميع ماتَحْوِيه من فائدةٍ لتاريخ الكلام بالشرق .

وطابع هذا الكتابِ العامُّ يختلف بعضَ الاختلاف عن طابع رسالة التفتازانىّ المذكورة آنفاً ، فهو أكثرُ محافظةً على المظهر الخارجىِّ والرسم العامِّ لكتب المدرسة

الفلسفية البحت ، ومع ذلك فإنه يُفْتَح بنوعٍ من المقدمات على المنطق بمعنى واسع مشتملةٍ على نظرية العلم ، وتَتَفتَّح هذه النظريةُ بنظرية الكيفيات ، أو الحالات ، أو الممكنات ، التى سوف نَقِفُ عندها قليلاً ، ثم تأتى المسائل الطبيعية ، ثم يأتى الركن الثالث الذى أُفْرِد لله وصفاته وأفعاله ، وهـذا هو الركنُ الكلامىُّ خاصةً ، وأما الرُّكنُ الرابع ، وهو ركن السَّمْعِيَّات ، فيتناول النبوّاتِ والمعجزاتِ ، ثم يشتمل على نظرية النفس الممتعةِ جِدًّا ، والغنيةِ بالتفاصيل التاريخية ، مع ذكرٍ للآراء المنسوبة إلى أرسطو وأفلاطون وغيرهما من المؤلفين ، وعلى مناقشاتٍ حَوْل قِدَم النفوس البشرية وحَوْل التناسخ والبعث ، الخ .

والشكلُ السِّكُلَاسىُّ هو الشكلُ المُتَّخَذُ فى ذاك الكتاب ، ولِذا فإننا نواجه بهذا الكتاب رسالةً كاملة مشتملةً على نسخةٍ من تعليم المتكلمين ، وذلك فى حال لايَقْتَصِرُ الأمرُ فيها على مجموعةٍ من القضايا السُّنِّيَّة المؤيَّدة بطريقٍ عقلىٍّ ، بل يتناول نظاماً مُكَمَّلًا قائماً على محاكاة نظام الفلاسفة مع معارضته .

وفى هذا النظام لا أُرِيد أن أُبْرِز غير أسطرٍ قليلة خاصة بهذه النظرية المهمة عن الأحوال ، وهى التى كُنَّا قد ألمعنا إليها عندما تكلمنا عن المذهب الأشعرىّ ، وهى التى أهملها الغزالىُّ مع أنها أقدمُ منه ، وهى التى عاشت بعده مع ذلك [1] ، وعلى ما يَظْهَرُ من غموض هـذا المذهب أولَ وهلةٍ فإنه يُرَى ـ بوضوحٍ كافٍ بعد أول تدقيق ـ أنها تُقَسَّم إلى قسمين : فالأول يتناول أحوالَ الله التى هى صفاتُه بالقوة تقريباً والثانى يتناول الأحوالَ فى العالَم ، وهذه الأحوال هى أحوال الممكنات التى ليست

(١) نهاية الإقدام فى علم الكلام للشهرستانى ، (مخطوط ، رقم ١٢٤٦ ، فى المكتبة الوطنية) ، ويشتمل هذا الكتاب فى الورقة ٤٨ على فصل عن « الأحوال » .

فى الأساس سوى الـكليات ، ويقولها الغزالىُّ بلا مُوَارَبة فى موضع ما ، وذلك بما عُرِف عنه من صراحة وازدراء للدقائق الفلسفية : الأفـكارُ العامة هى ما يُسَمِّيه المتـكلمون أحوالاً [١] .

أَجَلْ ، إن معرفتنا كَوْنَ نظريةِ « الأحوال » مطابقةً لمُعْضِلة « الـكليات » يُمْـكِنُ أن تفيدَنا كَوْنَ هذه النظرية جديرةً بأعظم اهتمام ، بَيْدَ أن هذا لايُوجِبُ من فَوْرِه أن تصيرأ كثرَ سهولةً وأشدَّ وضوحاً ، وذلك لأن من المعلوم ما تنطوى عليه هـذه المُعْضِلَة من مصاعبَ وما لا حَدَّ له من غوامضَ . ويقُوم أظهر ابتداعٍ كان يَصْدُر عن المتـكلمين ـ أو غرابةٍ كانت تَبْدُو منهم على مايحتمل ، كما ينبغى لى أن أقول ـ على تعبيرهم عن هـذه المُعْضِلَة بجُرْأةٍ كما يأتى : « هل يُوجَدُ واسطةٌ بين الموجود والمعدُوم؟ » ، وهذا ما يُمْـكِنُ ترجَمتهُ أيضاً بـ « هل للوجود درجاتٌ ؟ » ، وهل يُوجَدُ شىءٌ موجود بلا وجود ، وهل يَـكُون غير موجود مع كَوْنه موجوداً ؟ وهل يُوجَدُ شىءٌ لا يُمْـكِنُ أن يقالَ عنه إنه غيرُ موجود مع أنه غير موجود بالحقيقة؟ وهل يُوجَدُ عالَمٌ للأشياء ليس عالَمَ الموجودِ المُطْلَق ولا عالَمَ المعدُومِ المحض ؟

وتَرَى أن هـذه مُعْضِلَةُ الوجود الحِسِّىِّ للممكن بشـكله الأحْزَم ، ويجب أن يُسَلَّمَ بأن الأذهان التى كانت تواجه مِثْلَ هذا السؤال فتعالجه ، لابمجازاتٍ مبهمةٍ ، ولا بصُوَرٍ غامضة ، بل بأوْثَقِ طُرُق البرهنة السِّـكُلَاسية ، و بأنها إذْ لم تعبأ بورطةِ البرهان ذى الحدين ولابورَطة الدَّوْر والتسلسل ، قد انتهت إلى درجةٍ من التمحيص والبراعة بما يجب على تاريخ الفلسفة أن يحفظ ذكراه .

ليس فخر الدين الرازىُّ نفسُه من القائلين بالأحوال، وهو يوضح لنا حُجتين [٢]

---

(١) التهافت ، مسئلة ١٧ ، ص ٧٣ .

(٢) انظر إلى الورقة ٣٥ : ٥ من المخطوط .

يستشهد بهما من يقولون بها ، فأما الحجة الأولى فتقوم على القول : إن الوجود إما أن يكون موجوداً أو معدوماً أوْلَا موجوداً ولا معدوماً ، فلا يُمْكِن قبول أيٍّ من الأمرين ، أى إن الأمر الأول محال ، وذلك لأن الموجودية مناقضة للمعدومية ، والشيء لا يَكُون عينَ نقيضه ، وإن الأمر الثانى محالٌ ، إذ لو كان الوجود موجوداً لكان مساوياً فى الوجودية للماهيات الموجودة ، ولا شَكَّ فى أنه مخالفٌ لها بوجهٍ ما ، وما به الاشتراكُ غيرُ مابه الامتياز ، فالموجوديةُ المشتركة بين الوجود وبين الماهيات الموجودة مغايرةٌ لخصوصِ ماهيةِ الوجود التى بها الامتياز ، فيكون للوجود وجودٌ آخرُ ويَلْزَم التسلسل ، وذلك محال ، وثَبَتَ أن الوجود لا موجودٌ ولا معدومٌ .

وأما الحجةُ الثانية فتقوم على فكرة الأنواع والأجناس ، أى أن الماهيات النوعية مشتركةٌ فى الأجناس ، ومن ذلك أن السَّواد والبياض مشتركان فى اللَّوْنية ، وليس الاشتراكُ فى مُجرَّد الاسم ، ولو لم يَكُن الاشتراكُ فى غير الاسم لأمكن الاشتراك فى الأسود والحركة أيضاً ، ولكنه يُشْعَر بأنه لا يُمْكِن ذلك ، ولِذَا فإن اللون ليس غيرَ موجود ، ولكنه ليس موجوداً من ناحيةٍ أخرى ، وذلك لأنه يَكُون سواداً وبياضاً معاً ، ولا يكون السوادُ والبياضُ معاً ، ولِذَا وجب أن يكون فى كيفيةٍ أو حالٍ وسطٍ بين الوجود والعدم .

وهذه الحجة الثانية تامةٌ بنفسها ، ولكنها تُنَاسِبُ كذلك مبدأً للمتكلين ذَكَرَه فخرُ الدين الرازىُّ [1] وسَجَّلَه ابن ميمون [2] ، وذلك أن العَرَض لا يَقُوم

---

(١) ورقة ٢٥ : ٥ من المخطوط .

(٢) دلالة الحائرين ، فصل ٩ .

بالعَرَض ، فعَرَضُ السواد أو عَرَض البيــاض لا يُمْـكِن أن يَقُوم بعَرَض اللَّوْن (اللونيــة) ، و إنما يجب أن يَـكُون اللون شيئاً آخرَ غيرَ العَرَض ، أو أن يَـكُون « حالًا » ، و إن شئت فقل ، على حسب تعبير الرازىِّ ، إنه يُجْعَلُ منه « أمرٌ » يَـكُون « عَدَمِيًّا » ، ومِثْلُ هذا ما يُصْنَع من الأفـكار العـامة ، ومن فـكرة الوجود ، التى هى أعمُّ الجميع ، وَفْقَ الفـكرة الأولى .

ويَذْكُر الإمامُ الرازىُّ أن الفلاسفة رَدُّوا على من قال بالأحوال بأنـكم إذا كنتم تُفَرِّقون بين وجود الجنس الذى يَشْتَرِكُ فيه شيئان ووجودِ الخاصِّ الذى يفترقان به فإنـكم تُعْطُون الجنسَ والخاصَّ وجودين مستقلين ، فالأفضلُ أن يقال إن الجنس والخاصّ ليسا وجودين موجودين وجوداً موضوعيًّا خارجاً ، و إنمـا يَـكُون وجودُهما فى الذهن ، وهذا لا يَعْنِي أنهما لا يُمْـكِنُ أن يُوجَدَا موضوعيًّا ، و إنما يَعْنِي أنهما لا يُمْـكِن أن يُوجَدا منفصلاً أحدُهما عن الآخر ، و إن شئتَ فقُلْ إن وجودَ الجنس هو عَيْنُ وجود الخاصِّ و إن الفرق بين هذين الوجودين ليس فى غير الذهن .

ويَذْكُر الرازىُّ أن المعتزلة عَدُّوا الوجودَ صفةً مضافةً إلى الذات ، ويَقْصِدُ الرازى بالمعتزلة هنا فريقَ القائلين بالأحوال ، وهم غيرُ أتبـاع مدرسة أبى هاشم الجُبَّائى [١] وما قاله عن ذلك ليس سوى وجهٍ جديد للتعبير عن نظرية الأحوال ، والممـكنُ شىءٌ ، وذِهْنُنا قانعٌ بذلك ، وهو لا يُمْـكِنُ أن يَـكُون شيئاً إلَّا إذا كان الوجودُ صفةً تُضَـاف إلى ذات الممـكن ، وتُوجَدُ تعريفاتٌ كثيرةٌ لهـذه

---

(١) انظر إلى الورقة ٢٨ ، وهى تشتمل على كلام كان شملدرس قد ترجمه تقريباً ، وذلك فى الرسالة ، ص ١٤٨ .

الأحوال قدَّمها المعتزلة . وقد وَقَع نِقَاشٌ ليُعْرَفَ هل هـذا الممكنُ القائمُ بين الوجود والعدم له صفـاتٌ ثبوتيـةٌ أو سلبية [1] ، وبذلك يُوصَلُ إلى نظرية الأحوال فى الله .

وفى هذه المسائل الدقيقة يبدو لنا الرازى أنه من أنصار المذهب الذهنى على وجه التصميم ، [2] فقد أنـكر أن المـاهية شىءٌ مّا ، وهو كنوع المثلث الذى يُوجَدُ فى الخـارج على وجهٍ مّا ، وذلك مع قوله : إنه لا يُوجَدُ فى غير الذهن ، ولـكنْ هل يَجِبُ أن يُحْفَظَ جميعُ ما استطـاع أن يقوله فى موضع آخر عن المحاكاة من العالَم الحسىِّ لأمثلةِ العالَم العقلىِّ ؟ .

.. أَجَلْ ، لا رَيْبَ ، يُوجَدُ ما يُعْمَلُ كثيراً للنفوذ فى هـذا الأدب الفياض الدقيق ولإيلافه ، ولـكن لِنَقِف الآن حيث نحن فى هـذا المَسْعَى ، فيَلُوح لنا أن الغزالىَّ يَلُومنا ، لا لأننا نَسِينـاه ضبطاً ، بل لأننا نسينا واجبنا وتَرَيَّثْنَا عند ألعاب الذهن الطائشة ، وذلك بدلًا من تطهير قلبنا بالأخلاق وتنويره بالتصوف .

---

(١) انظر إلى الورقتين : ٣٢ و ٣٣ .
(٢) انظر إلى الورقة ٣٦ .

الفصل السادس

الأخلاق

١

يشتمل القسم الثانى من هذا الكتاب على الفصول الخمسة الأخيرة منه ، ويُؤَلِّفُ بياناً إجماليًّا للتعليم الصوفىّ والخُلقىّ فى مدرسة الغزالىّ وغيرها من المدارس التى تكتنف مدرستَه ، ويَعْرِف القارئ الذى لديه أدنى معرفةٍ عن الأدب الإسلامىّ مقدارَ اتساع الموضوع الذى نتصدَّى له وكثرةَ الوثائق التى تتعلَّق به ، ومن الواضح أننا لا نستطيع أن نستوعب فى خمسين ومئةِ صفحةٍ موضوعاً واسعاً بهذا المقدار ، وإنما نأمُل أن نكون قادرين على تقديم نظرةٍ جامعة تَضَعُ شيئاً من الترتيب فى هذا الموضوع الغامض المبهم ظاهراً،وعلى الوصول إلى تصنيفٍ للكتب والأفكار والمؤثِّرات لا يجدُ القارئ معه عناءً فى تَبَيُّن ضَمَانِها .

ولنتناول فى هذا الفصل من المذاهب ما له طابعٌ خلقىٌّ خاصٌّ أَوَّلًا ، وذلك بعَزْله عن ارتباطاته الصوفية ما أَمْكَن ، ثم يُبْصَرُ عَقْبَ ذلك ما صدرت عنه تلك المذاهبُ من مصادرَ مختلفةٍ .

وأولُ ما نقول هو أنه يُوجَدُ فى الإسلام خُلُقيةٌ صادرةٌ عن كتاب المسلمين المقدَّس ، وهى الخُلقية القرآنية ، وهذه الخُلُقية هى التى فُصِّلَت فى الفقه الإسلامىّ ،

وهى التى جعل الفقهاء منها علمَ حلِّ المشاكل الوجدانية ، ولا نتكلم عنها ، فهذا الموضوع خاصٌّ بعضَ الشيء غريبٌ عن تاريخ الفلسفة معروفٌ قليلًا ، وإنما نرى أن نذكر أن هذه الخلقية تشتق ، على الخصوص ، من الخلقية التوراتية التى كُيِّفَتْ بحياة البادية فى بدء الأمر ، ثم جُعِلَتْ أكثرَ علميةً نتيجةً للفتح وعُدِّلَتْ بآثارٍ من المحبة النصرانية[١] ، وأما من حيث الوجهُ الذى يتمثّلُ القرآن به قانونَ الأخلاق فإنه يُذْكَرُ أنه يعرضه على أنه أمرُ إلهٍ قادرٍ على كلِّ شيء حاكمٍ مُطْلَق جبّارٍ ، بُلِّغَ به الجنسُ البشرىُّ بصوت الأنبياء تبليغاً محكماً صارماً ، وأن إلزاميَّةَ هذا القانون مضمونةٌ بمؤيِّداتٍ لا تَدَعُ موعظة القرآن عن شِدَّتها وجودَ أىِّ شكٍّ كان ، ولذا فإن مبادىء هذا الأدب موضوعية ، فلا يُرَى للضمير فيها صولةٌ فى تحرِّى ذلك القانون ولا شعورُه بالتزامه حتى بطبيعته أو بطبيعة الخير السَّنِيَّة ، ولذا فإنه إذا ما نُظِرَ إلى ترتيب النُّظُم الخلقية وُجِدَ أنه لا يمكن جعلُ الأدبِ القرآنىِّ فى غير مرتبةٍ دانية نوعاً ما[٢] .

وإذا عَدَوْتَ القانونَ الدينىَّ وجدتَ فى جميع الشرق تقريباً ، ولا سيما العالم الإسلامىُّ ، مجموعةً من الوثائق الخُلقية من نوعٍ وأصلٍ صوفيين بعضَ الشىء ، وهذه المجموعةُ مولفةٌ من حِكَمٍ وأمثالٍ ومأثورات وقِصَص ، وتشتمل هذه الوثائقُ ، التى تَرُوق الذوقَ الشرقىَّ بشكلها ، على فلسفةٍ خُلُقية ، أو فلسفاتٍ خُلُقيةٍ كثيرةٍ على ما يحتمل ،مستقلةٍ كلَّ الاستقلال عن التعليم العَقَدىِّ فى الغالب ، فتُعَدُّ منابعُ هذه الفلسفاتِ العميقةُ القديمةُ العريقةُ فى القِدَم ، والتى هى باطنية بنسبةٍ قلةِ باطنيةِ الخلُقية القرآنية ، جديرةً بأن تجتذب إليها مباحثَ المؤرخين النفسانيين . أَجَلْ ، لا يجوز لتاريخٍ كامل عن الفلسفة أن يُهْمِل هذا الموضوعَ ،

---

(١) ، (٢) هذا من تعصب المستشرقين ضد الإسلام ، فهم يرونه من وضع محمد ونتاج بيئته ، وذلك كله كذب وحقد .

غيرأن هذا الموضوع يجاوز نطاقنا الحالىّ أو قُوَانا الحاضرة، والرأىُ أن يُؤْتَى بانطلاقٍ بين وثائق هذه الحِـكَم التى تَقْتَربُ من أسفار الجامعة والأمثال الخ ، التورائية ومن كتبِ الأغارقة الحِـكْميـة ، وبين الوثائق التى جُمِعت من بقايا الآداب الهندية والفارسية القديمة ، والوثائق العربية الأصلية التى تُـكَثَّفُ نتيجةَ اختبار عِرْق العرب جيلاً بعد جيل . ومهما يكُنْ من تَنَوُّع هذهالصِّيَغ فى أصولها فإنها تنتهىإلى عرضِ فلسفةٍ واحدةٍ بعضَ الشيء دينيةٍ نوعاً ما ، وهــذه فلسفةٌ تَعُدُّ الاعتــدالَ وشيئاً من العدل الطبيعىِّ فضائلَ جوهريةً مُوَلِّدَةً ، من حيث المبدأ ، لسعادةٍ حاضرة ، وتمنَحُ هذه السعادةَ مِثْلَ غايةٍ لجهدٍ أدبىّ ، ولا تَدَعُ ، إلَّا بظاهرةٍ من الأسف ، فـكرةَ حياةٍ قادمة تَتَدَخَّلُ نظراً إلى تقويم ثوابٍ ناقصٍ تَحْبُو هذه الحياةُ الدنيا به الصالحين ، وأما العدلُ فقد أُدْرِك أنه مؤلَّفٌ من عددٍ من الفضائل والمقاصد الذهنية المتوسطة التى تُصَوِّرُ أنها من طبيعة واحدة تقريباً ، ومن عيارٍ واحد تقريباً ، وذلك فى جميع الأزمان وجميع الأقطار ، ولِذا فإن لدراسة حكمة الأمم هذه فائدةً كبيرةً ، وذلك لأن لها أصولًا عميقةً باطنية وتجريبية ، ولأنها شاهدةٌ على عجزٍ غريزىّ فى الإنسان عن إيجاد خُلُقية لنفسه ، ولم يحدُث ، قَطُّ ، أن استطاع هـذا الأدبُ التلقائىُّ ونصفُ اللاأدرىُّ أن ينتصر على النظُم الخلقية الدينية .

ومن جهةثالثة نَلْقَى فى الأدب العربىّ عنعناتٍ كبيرةً فى الأخلاق ليستسوى عنعناتٍ يونانية ، ومن الطبيعىّ أن استطــال تعليمُ الأخلاق عند العرب صادراً عن المدارس المَشّائية والأفلاطونية الجديدة ، كما استطال تعليم المنطق والطبيعيات وما بعد الطبيعــة ، وتَدْخُل دراسةُ تلك العنعنــات ضمن نطاق موضوعنــا ، وسنقول عنها بضعَ كلمات .

وأخيراً تجلَّى فى الآدابِ نفسها مَجْرًى رابعٌ لا يُمْكِنُ أن يُثيرأصلُه شَكا ولا دَهَشاً ، وهذا هو المجرى النصرانى [١] ، وهذا ماستكشف دراسة الأخلاق عند الغزالىّ عن حقيقته واتساعه وأهميته العظيمة .

ولا نَعْرِف بضبطٍ تامٍّ ما الكتبُ اليونانيـة فى الأخلاق التى تُرْجِمَتْ فى أوائل دَوْر ازدهار العلم فى الإسلام ، وكنا قد لَمَسْنا هذه النقطةَ حينما تكلمنا عن المترجمين ، ومن المناسب أن نَعُود إليها هنا باختصارٍ غـيرَ غافلين عن أن الترجمة لم تَكُن الوسيلةَ الوحيدة فى نَقْل التعليم اليونانىِّ إلى العالَم الإسلامىّ . وذلك أن هذا التعليم نُقِلَ ، أيضاً ، بعَنْعَنَاتِ المدارس الشَّفَوِية و بواسطة أساتذة السريان . ومن ثَمَّ يجب أن يُذْهَبَ إلى أن علم الأخلاق اليونانىَّ كان معروفاً لدى العرب عِرْفاناً عامًّا على الأقل حين ظهور المدرسة الفلسفية عندهم .

ونَعْلَم من قوائم مكتباتنا وجداول المؤلّفات التى وَضَعها العرب أن قسما من مؤلفات أرسطو فى الأخلاق كان مترجماً فى ذلك الحين ، وأن أحسنَ ما عَرَفُوا منها هو كتاب الأخـلاق إلى نيقوماخس [٢] ، ونَجِدُ فى مكتبة الإسْكُوريَال ترجمـةً للاقتصاد ، ودَرَس حُنَيْنُ بن إسحاق ويحيى بنُ عَدِىّ نواميسَ أفلاطون، وتُرْجِمَتْ أمثالُ سِقُنْدُوس الذى كان فيلسوفاً فى زمن أدِرْيان فنال هذا الكتابُ حُظْوَةً كبيرةً فى الشرق ، وسنتكلم بعد هُنَيْهَة عن كتابٍ آخرَ فى الأخلاق كان معروفاً عند العرب ، وهو « لَوْحُ قابِس » [٣] .

---

(١) هذا أيضاً من أوهام المستشرقين .

(٢) انظر إلى شتاينشنايدر ، المجلة المركزية للمكتبات ، الملحق ١٢ ، ليبسك ، ١٨٩٣ .

(٣) كان المرحوم الأستاذ عادل زعيتر ترجم هذا الكتاب باسم « محاورات قابس » ، قبل أن يطلع على نصوص هذا اللوح مطبوعة فى كتاب « الحكمة الخالدة » . وأعجله القضاء المحتوم عن تحقيق الاسم مع شدة حرصه على تحقيقه فى مذكراته الخاصة . (محمد عبدالغنى حسن)

وكانت الأيدى تتداول ، بجانب المؤلَّفات الصحيحة ، كتباً شتَّى أو مجموعاتٍ فى الحِكَم والوصايا من وضعٍ أحدث تاريخاً من زمن قدماء الفلاسفة الذين تُعْزَى إليهم ، وكانت توجد وصايا لأرسطو وفيثاغورس وغيرهما من الحكماء ، وكانت كلمةُ « الوصايا » هذه من أصلٍ نصرانىّ لا رَيْب ، وذلك إلى أن هذه الحِكَم والوصايا كانت تبتعد كثيراً عن مذهب المَشَّائين كما تَدْخُلُ فى شعور الأمثال والأقاصيص . ويُلْقَى فى كثير من المكتبات مواعظُ خُلُقيةٌ صوفية تحت عناوينَ مختلفةٍ نَعُدُّ منها كتاب « معاتبات النفس » المعزوَّ إلى سقراطَ تارةً وإلى أفلاطون تارةً أخرى ، وهناك كتابٌ آخرُ فى تربية الأولاد ، اسمُه « أدبُ الصبيان » ، ترجمه يوحنا بن يوسف وعُزِىَ إلى أفلاطون ، مع أنه يَجِبُ أن يُدْنَى من كتاب بلوتارك عن تفضيلٍ على ما يحتمل ، وألَّف علىُّ بن رضوان (المتوفَّى سنة ٤٦١ هـ) رسالةً فى السعادة وأهداه إلى أرسطو ، و « كتابُ التفاحة »[1] الذى هو على شىء من الشهرة ، هو محاورةٌ بين أرسطو المُحْتَضَر وأحد تلاميذه يظهر فيه — بين تعاليم المشائين الأخلاقية — تقليد لفيدون ، وألّف يحيى بن عَدِىّ كتابَ « تهذيب الأخلاق » .

أَجَلْ ، عُنِىَ بعلم الأخلاق فى المدرسة الفلسفية الإسلامية ، غير أنه لم يَحْدُث أن تُذُوِّق هذا العلمُ فيها كما تُذُوِّق المنطقُ وعلمُ النفس وما بعد الطبيعة . وإخوانُ الصفا وحدَهم ، وهم الذين جَعَلُوا أنفسهم مُوَطِّئين للعِلْم والمذهبِ بين الفلاسفة ، انتبهوا انتباها قويًّا إلى علم الأخلاق ووضعوا هذه العلمَ ، المرتبطَ بالتصوف ، فى ذِروة الفلسفة . وكان ابنُ سينا قد ألَّف « كتاب الأخلاق » الذى نحوزُه[2] ،

---

(١) شتاينشنا يدر ، الكتاب المذكور آنفاً ، ص ٨٢ — ٨٣ .

(٢) انظر إلى بروكلمان ، الأدب العربى ١ ، ص ٤٥٦ ، رقم ٣٨ .

ولـكن مع إهمال دراسته حتى الآن . وعُنوانُ « كتاب الأخلاق » بَقِيَ تقليديًّا ، فنَجِدُه فى تاريخٍ متأخر غيرَ مرة . وقُلْ مِثْلَ هذا عن عُنوان « تهذيب الأخلاق » الذى هو عُنوان أحد مباحث كتاب « الإحياء » للغزالى .

وهكذا فإن علم الأخلاق ، كقسمٍ من الفلسفة ، قد عُنِيَ به قَبْلَ الغزالىِّ بشىء من الرعاية إن لم يَكُنْ بغيرةٍ عظيمة ، ولْيُسْمَحْ لى ، إسماعاً لصوت مؤلِّفٍ فى ذلك الدَّوْر ، أن أورد تعريفَ النصرانىِّ ، يحيى بن عدى ، للأخلاق ، وإنى أقتطف هذه العبارة من مختارات من الأدب العربى نشرها الآباء اليسوعيون ببيروت [1] ، ففى كتب هؤلاء الناشرين الممتازين ما يُوجَدُ أحسنُ جَمْعٍ للوثائق التى يُمْكِنُ أن تَكُون نافعةً مِثْلَ أساسٍ لتاريخٍ عن الأخلاق فى الإسلام ، قال يحيى بنُ عدىّ :

« إن الخُلُق هو حالٌ للنفس به يَفْعَلُ الإنسانُ أفعالَه بلا رَوِيَّةٍ ولا اختيار ، والخُلُق قد يَكُون فى بعض الناس غريزةً وطبعاً وفى بعض الناس لا يَكُون إلا بالرياضة والاجتهاد ، وقد يُوجَدُ فى كثيرٍ من الناس بغير رياضةٍ ولا تَعَلُّمٍ كالشجاعة والحلم والعفة والعدل وغيرِ ذلك من الأخلاق المحمودة ، وكثيرٌ مِنَ الناس مَنْ يُوجَدُ فيهم ذلك ، فمنهم من يصير إليه بالرياضة ، ومنهم من يَبْقَى على عادته ويَجْرِى على مسيرته . فأما الأخلاقُ المذمومة فإنها فى كثيرٍ من الناس كالبخل والجبن والتَّشَرُّر ، فإن هـذه العاداتِ غالبةٌ على أكثر الناس مالـكةٌ لهم متسلطةٌ عليهم ، بل قيل : لا يُوجَدُ فى الناس من يَخْلُو من خُلُق مكروه ويَسْلَمُ من جميع العيوب ، ولـكنهم يتفاضلون فى ذلك كما يتفاضلون فى الأخلاق المحمودة . . . الخ » ، ولا تَخْلُو هـذه الـكلمة المقتطفة من قوة واتساع .

---

(١) شيخو ، مختارات أدبية عربية، قسم ٢ ، ص ٢٤٤، بيروت ١٨٩٧ . — وقد طبع كتاب يحيى بن عدى ببيروت سنة ١٨٦٦ ، وبالقاهرة سنة ١٨٩١ .

وكتابُ الأخلاق الذى هو أكثرُ ما عُرِف فى الدور الذى نُعْنَى به ، والذى هو أكثرُ ما درسه المستشرقون ، هو « كتابُ آداب العرب والفُرْس » لابن مِسْكَويه ، وكان هذا المؤلف المعاصرُ لابن سينا والذى ناظره خازناً وصديقاً للأمير البويهىّ : عضد الدولة ، قد عَكَف على الطبِّ والآداب وعلوم الأوائل فألَّف عِدَّةَ كتبٍ فى التاريخ والأدب ، وقد تُوُفِّىَ سنة ٤٢٠ أو سنة ٤٢١ ، والكتابُ الذى نتكلم عنه يشتمل على مقابلةٍ لكتابٍ فارسىٍّ قديمٍ عُنوانُه « جاوِدَان خُرد »(١) ، أى العقل الخالد(٢) ، وإذا ما نظِرَ إلى الشكل الذى يقَعُ به هذا الكتاب فى حوزتنا وُجِدَ أنه مجموعةُ حِكَمٍ موضوعة من حكماء قدماء من الهنود والفرس واليونان والعرب . والكتاب الأصل مَعْزُوٌّ إلى الملك الأسطورىِّ ، هُوشَنْك(٣) ، الذى هو ثانى ملوك الأسرة الفارسية الأولى ، وقد نُقِلَ إلى العربية برعاية وزير الخليفة المأمون الحسنِ بن سهْل ، الذى أمر ، فى الوقت نفسه ، بوَضْعِ خلاصةٍ له ، وهذه الخلاصةُ هى التى أدرجها ابنُ مسكويه فى مجموعته .

ويُعَبِّرُ هذا الكتابُ تعبيراً حسناً عن نظرية الأخلاق التى تُسْتَخْلَص من الأمثال والقِصص على الأغلب ، وقد أُوصِىَ فيه بأربع صفاتٍ أساسية ، وإن شئتَ فَقُلْ بأربع فضائلَ أصليةٍ ، وهى العلمُ والحذر والعفة والعدالة ، فبالعلم يُمازُ الخيرُ من الشرِّ ، وبالحذر تُجْتَنَب الشرور ، وبالعفة ، أو القناعةِ كما هو الأحرى

---

(١) نشر س . دوساسى مذكرة عن « جاوِدان خرد » ، وذلك ضمن مذكرات تاريخ الشرق وآدابه ، ص ١٨٣٢ .

(٢) نشر هذا الكتاب فى مصر سنة ١٩٥٢ بعنوان « الحكمة الخالدة » بتحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوى وتقديمه . « عبد الغنى حسن »

(٣) هو الملك « أو شهنج » كما ورد فى كتاب مسكويه . وقد أعجل الموت فقيدنا المترجم من تحقيق اسمه وضبطه . « عبد الغنى حسن »

أن يقال، تُحفَظ الفضيلة ، و بالعدالة يدوم الاتزان مهما كانت الأحوال، وهذا الاتزان، وما يجب أن ينشأ عنه من سعادة ـ أى السعادةُ الهادئةُ نوعاً ما، المحدودة نوعا ما، وهى التى لا يُمكِن أن تتوق إليها نفسٌ ذاتُ هُيام، وهى التى تُقَاسُ ، لا رَيْبَ، بشروط حياة الإنسان ـ يؤلفان غايةَ علم الأخلاق الذى هو علمٌ عملىٌّ جوهراً ، فالعلمُ والعملُ أمران متماسكان تماسكَ الروح والبدن ، وتقوم العدالةُ على إبعاد الرغبة واحتمال الحِرْمان والرِّضا بما قَسَم الله .

وما كان لعلمٍ فى الأخلاق إيجابىٍّ بهذا المقدار أن يَبْلُغ حَدَّ النَّقَاء التامِّ ، ففيه يُكْشَفُ ضعفٌ و إلقاء فى التَّهْلُكة وعطفٌ غيرُ مُشرِّفٍ كثيراً على أساليبَ فى السلوك تحول دون عدم تكديرها على الأقلِّ من غير أن تَجْلُبَها ، فالمَكِيدةُ فوق الشجاعة « يا أيها المقاتل احتل تَغْنَمْ ولا تفكر فى العاقبة فتهزم ، والحيلة خير من الشدة ، والتأنى خيرٌ من العجلة » و يُوصَى المَلِكُ بالحَذَر و يوصَى الغنىُّ بمجانبة البَطَر ، و يُوصَى الفقير بعدم الاستكانة ، ومن قوله أيضاً « من حُبِّ الصحة الانقطاع عن الشهوات ، ومِنْ خَوفِ المَعاد الانصراف عن السيئات » [1] ومن الواضح أنه لا يُعْتَرَف هنالك بكلمة المتصوفة الحارَّة .

وتشتمل مجموعةُ ابن مِسكويه ، عدا ذلك ، على ترجمةٍ لرسالة « لوح قابس اليونانية » التى ذكرناها آنفاً [2] ، فهذه الرسالةُ القليلة الوضوح من حيث العمق ، والتى هى رَمْزِيَّةُ الشكل على وجهٍ غريب ، تُذَكِّرُ ببعض الروايات والمَشاهِد فى القرون الوسطى بالغرب ، ولكن من غير أن تُقَلَّد فى الشرق مطلقاً ، ولم يَكُنْ

---

(١) جاويدان خرد ـ الطبعة المصرية : تحقيق عبد الرحمن بدوى . ص ٩ ، ١٧ « عبد الغنى »

(٢) محاورات قابس ، ترجمة عربية لابن مسكويه ، طبعة ر . باسه وترجمته ، الجزائر، ١٨٩٨

من طبيعتها أن تُثيرَ حركةً فى دراسات علم الأخلاق ، وهى أجدرُ بأن تذكَرَ بسبب أصلها اليونانىّ أكثر مما بسبب تأثيرها . وقد اعترف بعض ذوى الصلاح فى الحُكم ، بعد تردُّدٍ ، بصفتها الرُّواقية (١) : والمُعْضِلة المهمة التى عُولِجتْ فيها هى معضلة الخير والشر ، أىْ ما الخيرُ وما الشرُّ ؟ وما يَجبُ أن يُفكَّر فيما يَدْعوه العامىُّ خَيْراتٍ وشروراً ؟ إن الإنسان إذا ما دَخَل دائرةَ الحياة المحفوظة فى اللوح كان أول ما يلاقى الوهمُ أو الغىُّ الذى يقوده إلى الحظِّ ، تحت صورة امرأة ، مُرْتجَّ الرِّجْل على دولابٍ حاملاً قَرْنَ الفَيْض بيده ، فإذا ما أنعم الحظُّ على الإنسان بعطاياه ضَلَّ عن شَرَهٍ ومَلَقٍ وهَوًى ؛ ولكنَّ الغَمَّ والألم والكَرْب لم تَلْبَثْ أن تتولَّى أمرَ معاقبته ، فهنالك يستحوذُ الندمُ على نفسه ، فيبحث عن العِلْم ، إلا أن الهمَّ يَحْمِلُه على تمييز الحقِّ من العِلْم الفاسد ، ـ وهنا نَلْتَقِى بمسئلةٍ شَغَلَتْ بال مؤلفينا من المسلمين ، ـ ويَكُون العِلْمُ الفاسدُ علمَ الدنيا ، أى علم الشعراء والجدَليين والخطباء والناقدين والموسيقيين ، وعلم الأبيقوريين ، حتى علم المَشّائين ، ويُعرَف إحساسُ الغزالىِّ بعضَ المعرفة ، ولكنْ إلى أى قدْر لا يَكُون كلامُ هذا الإمام العربىِّ عالياً رقةً ودقةً واعتدالًا حقيقيًّا وعقلًا ؟ ـ والخلاصةُ أنه لم يُحَدَّد تحديداً واضحاً ماهو خيرٌ وما هو شرٌّ ، وهذا أمرٌ نسبىٌّ ، وذلك أن الفقر والمرض والموت ليست شروراً مطلقةً لدى الإنسان الفاضل ، وأن الغِنَى والصحة ليسا من الخيرات إلَّا عند من يُحْسِن استعمالهما ، ولكن ما معيارُ ماهو محمودٌ ومذمومٌ ؟ وما هو صالح وسيءٌ ؟ وما المبدأُ الذى تُحَدَّدُ به الفضيلةُ ؟ هذا ما يَلُوح معه أن هذه المحاورة عاجزةٌ عن تعيينه .

---

(١) باسه ، الكتاب المذكور ، ص ١٦ ، وهذا هو رأى زلر ، فلسفة اليونان ، ترجمة بوترو ، ٣ ، باريس ، ١٨٨٤ .

وفى ذلك العصر يَظْهَرُ أيضاً كتابٌ طريفٌ على شىء من النفاسة كنا قد ذكرناه أيضاً ، ونَوَدُّ أن نَقِفَ عنده دقيقةً ، ولو من أَجْلِ أهمية مؤلفه ، والكتابُ هو « سياسَتْ نامَه » ، أى كتابُ السياسة ، لنظام المُلْك [1] ، ولا ينطوى هذا الكتابُ على إمتاعٍ نَبْحَثُ عنه فى مُعْظَم الكتب التى نتكلم عنها ، وذلك من حيث عَرْضُ عنعناتٍ على شىء من الشهرة والقِدَم ، وإنما هو ، على العكس ، يمتاز بكَوْنه أثراً تِلْقَائيًّا لرجلٍ شَغَلَ مَنْصِباً عالياً وتمتع بحظٍّ كبير وقام قياماً فَعَّالًا بمساعدةِ ملوكٍ فاتحين ، وفُطِرَ على نفسٍ سامِيَة وذهنٍ رزين ، يمتاز بكونه أثراً لهذا الرجل الذى ألّفه ببساطةٍ وخُلُوٍّ من التفاصح ، مُدْرِجاً فيه نتائجَ التجربة التى اتفقتْ له فى قيادة الناس ، ولِذا فإن هذا الكتاب لا يشابه فى شىء ما أُلِّفَ من كتبٍ وَفْقَ عَنْعَنات الفلسفة السياسية لدى اليونان ، ككتاب « المدينة الفاضلة » للفارابىّ ، وإنما هو كتابٌ شخصىٌّ أصلىٌّ تماماً ، وفى هذا سِر فُتُونه .

وتكاد تَرَى اتباعَ المنهاج التجريبىِّ فى كلِّ موضع منه ، وذلك أن المؤلِّف يؤيد كلَّ حكمٍ فيه بأمثلة تاريخية وأمثلة حية ، وفى بدء الكتاب ، أى فى الفصل الأول منه يَضَعُ ، كقضيةٍ عامة ، واجبَ إطاعة الشعوب لملوكها « الذين اختارهم الربُّ العلىُّ وزينَهم بفضائلَ مَلَكية » ، ثم يُحَدِّد واجبَ الملوك الذى يَتَمَثّله تمثلاً خاصًّا، ويتصوره حصراً تقريباً ، كأمر اقتصادىّ ؛ ومن ذلك تجفيفُ الأَرَضين وإنشاء الجُسُور وإقامةُ القُرَى والسهرُ على زراعة الحقول وبناء الحُصُون والمنازل للقوافل والمبانى الجميلة ، فهذه هى الأعمال التى تَضْمَنُ الثوابَ الأبدىَّ للأمراء ، وليس

---

(١) انظر إلى الصفحة ٣٩ من كتابنا هذا ، — « كتاب السياسة » الذى وضعه الوزير « نظام الملك » من أجل نظام الملك ، طبعة شيفر وترجمته ، من نشر مدرسة اللغات الشرقية الحية ، باريس ، ١٨٩١ — ١٨٩٣

من خصائصهم أن يَحْكُموا فى الدِّين ، و إنما يجب عليهم أن يحترموا العلماء ويُكْرِموا الأنقياء ، ويُحِبُّوا الدِّينَ الخالص ، ويكونوا ذوى إيمان متين ، وليس على الملك أن يُقَدِّم إلى شعبه حساباً عن أهوائه ، فهو فى وضع يجعله فوق أحكام الرعية ، ــ ويُوصِى المؤلفُ الأمراءَ ، فى موضعٍ آخرَ [١] ، بأن يَحْذَروا نفوذَ النساء ، فهو يقول ، بشِدَّةٍ تُوضح بطِباعَ المسلمين ، إنهن يَعِشْنَ منزويات ولا يَتَمَتَّعن بعقلٍ كامل » ، ويَفْقِدُ الأميرُ الذى توجِّهُه زوجُه نفوذَه ويَسْعَى فى خراب نفسه ، ــ وكذلك يَنْصَحُ [٢] المَلِكَ بألَّا يَدْعُوَ إلى المناصب أناساً من مللٍ فاسدة ملعونة ، وهو ينْحِى باللائمة على عدم الاكتراث ــ ونحن نقول التسامح ــ الدينىِّ الذى يزاوله الترك إذْ يَعْهَدُون بالمناصب لأىٍّ واحدٍ يَكُون ذا مواهبَ إداريةٍ سواء أكان يهوديًّا أم مجوسيًّا أم نصرانيًّا أم قَرْمطيًّا ، ويقول نظامُ المُلْك ، إذ يتكلم عن هؤلاء الغرباء ، إنه يَفْزَع من إصابة العين » .

ومن الواضح أن تَفْقِدَ هذه الآراء القليلة قوتَها إذا ما فُصِلَت عن الأمثلة التى تُزَيِّنُها ، وليس أقلَّ من ذلك أن يُرَى أن هذه « السياسة » حَيَّةٌ وأن كثيراً من الأفكار التى تشتمل عليها تستحقُّ أن تَقِفَ نظرَ أهل عصره .

وقد دُرِست السياسة فى العصر نفسه دراسة نظريةً من قِبَل المؤلفِ المشهور : الماوردى [٣] ، وقد تَرَكَ هذا الكاتب ، الذى كان قاضى القضاة فى أُسْتُوَا

(١) الكتاب المذكور ، ص ٢٣١ .
(٢) الكتاب المذكور ، ص ٢٠٥ .
(٣) الأحكام السلطانية ، طبعة ر . إنجر ، بون ، ١٨٥٣ .

القريبة من نَيْسَابور ، مجموعةً من الحِكَم والأمثال ، ورسالةً فى حسن الطبائع لاتزال تُسْتَعْمَلُ فى تدريس علم الأخلاق والأدب فى الشرق [١] ، وتُوُفِّىَ الماوردىُّ سنة ٤٥٠ ، أى فى سنة ولادة الغزالىّ ، وقد آن لنا أن نَصِل إلى هذا الأخير .

٢

وبَعْدَ هذه الفواتح ، الغامضة بعضَ الشىء ، عن علم الأخلاق فى الإسلام ، يَظْهَرُ الغزالىُّ بغتةً كرجلٍ عالمٍ بالأخلاق عظيمٍ ، قابضٍ على زمام موضوعه تماماً ، ، دقيقٍ إلى الغاية ، نفسانىّ ذَرِب ، مصنِّفٍ عجيب فى ضُروب الأخلاق ، فيُعْرِب عن أفكاره بفَيْضٍ وفتُونٍ وحرارةٍ وضبطٍ يُمْكِن أن تَحْمِلَ على المقابلة بينه وبين « نِيكُولَ » ، ولكنْ بينه وبين نِيكُول أغنى لغةً ، ولم تضغطه صرامة البيئات اليَنْسِينِيةً ولا شِدَّةُ العصر الكبير .

ولِذَا فإن علم الأخلاق عند الغزالىّ هو علمٌ نفسىٌّ خُلُقىٌّ على الخصوص ، ومن الجلىّ أنه مدينٌ لعلم الأخلاق لدى اليونان قليلاً ، ولا يكاد يَكُون أقلّ من هذا ، على الراجح ، اقتباسُه شكلاً للتعليم الخُلُقىّ المتداوَل لدى النصارى فى ذلك الحين ، وإنما ليس لدينا من المراجع ما يَكْشِفُ لنا هذه المنابعَ . وأما مُعْضِلةُ أساسِ الأخلاق العظيمةُ ، الرائجةُ فى أيامنا كثيراً ، فلم تعالَجْ فى ذلك ، وسأكون من الجرأة ماأدلُّ به على ما كان رأىُ الغزالىّ مديناً به لهذا الموضوع ، وإن كان الغزالىُّ لا يُعَبِّرُ عما أقول بصراحة ، وذلك أن الصوفىّ ، على حسب المعنى الدارج ، هو الرجلُ الذى له قدرةٌ على إدراكه بشدةٍ أحوالَ النفس التى هى من نظامٍ دينىّ ، ومن ثَمَّ يجب أن تكون فضائلُ النفس وعيوبها وزيادةُ هذين الأمرين ونقصانُهما

---

(١) أدب الدنيا والدين ، وقد طبع هذا الكتاب فى الآستانة سنة ١٢٩٩ .

من التأثير فيه كما تؤثر في المُصَوِّر ألوانُ اللَّوحة وتعديلاتها التي تحتملها ، وكما تؤثر في الموسيقيِّ نُوتَاتُ اللحن أو التغيرات التي يحاول أن يأتى بها إليها : و يَعُدُّ الصوفىُّ الفضيلةَ مُحَققةً لعملٍ جميل ، أى لنفْسٍ مطهَّرَة ، وتُوحِى إليه معانِيَهُ هذه النفس الساطعة المنسجمة ، كما تُوحى إلى المتفنن بذوقٍ ولذةٍ متناهيين ، وفضلاً عن ذلك فإن الصوفىَّ يكتسب ، فى أثناء النُّسْك ، من التجربة ما يَجْعَلُ نشوء الفضيلة فى النفسِ هذه النفس أكثرَ جَلَاءً ورقةً ولِيناً واقتداراً على ابتلاء جميع مشاعر المَسَارِّ أو الآلام الباطنية والشوقِ إلى الله والاتصال بالله التى تؤلِّف لُحمَةَ حياته ومادة فَنِّه الخاصة ،ولِذَا فإن علم الأخلاق عند الصوفىِّ ضربٌ من الابتلاء إيجابىٌّ تماماً يَكُون له به شعورٌ صافٍ وذوقٌ قوىٌّ ، ثم يَبْقَى عليه أن يَتَّقِيَ كلَّ انحرافٍ ممكنٍ عن هذا الشعور وهذا الذوقِ الباطنيَّيْن مُوَجِّهاً همَّه إلى التوفيق ما بينهما و بين التعاليم العَقَدية والخُلُقية فى الدين الذى يؤمِن به ، فإذا كان هـذا التوفيقُ مُرْضِياً أصبح أحدَ أئمة هـذا الدين ، ـ وهكذا فإن الإمامَ الغزالىَّ ، إذْ وَصَلَ بين مواهبَ فى التعبير عاليةٍ وطَوَاعيةٍ فى النفس كبيرةٍ و بين شعورٍ بالأمور الخُلُقية حادٍّ نَفَّاذٍ ، صار ، بحُكْم الواقع ، ذاكَ السيدَ الذى أتمَّ علمَ الأخلاق فى الإسلام .

ونقول إن عمل الغزالىِّ يقوم ، بوجهٍ خاصٍّ ، على الاستقصاء فى الفروق وفيما دَقَّ من التحليل النفسىِّ ، وهذا ما يَجعل تلخيصه متعذراً ، ولا نستطيع رَدَّه إلى قضايا . وليس لدينا حيلةٌ غيرُ تقديم فكرةٍ عنه ببعض الأمثلة راجين أن نُورِدَها من غير أن نجعلها كثيرة الجفاء ، وقد اخْتَرْنا ثلاثةَ أمورٍ مستخرجة من أرباع « الإحياء » ، فالأمرُ الأول خاصٌّ بالأخلاق الاقتصادية التى لا يجوز أن يُرَى أن الغزالىَّ أهملها ، بل دَلَّ فى ذلك على اتزانٍ وحسٍّ عمليٍّ يقضى صدورُهما عن صوفىٍّ

بالعَجَب ، والأمرُ فى هذا المثال يدورُ حوْلَ واجبات المتعاقدين ،ويَدُور الأمرُ الثانى حول موضوعٍ جميل دَرَسه علماء الأخلاق فى كلٍّ زمن ، وهو يؤدِّى ، من حيث النتيجةُ ، إلى تمييز صفات مؤلِّفنا الشخصية ، كعالمٍ خُلُقىٍّ ، تمييزاً حسناً ، والصداقةُ هى التى أريد الكلام عنها ، ثم يقوم مثالُنا الثالث على تحليل مَيْلٍ فى النفس باطنىٍّ ، على تحليل عيبٍ مهمٍّ باطنىٍّ لا تُعْوزُ تجربتُه أىَّ إنسانٍ كان ، وهو العُجْبُ ، وستُكْمَلُ هذه الأمثلةُ بأمثلةٍ نُقَدِّمها فى فصل التصوف ، وذلك لأن علمَ الأخلاق والزُّهدَ ، عند الغزالىِّ ، ملتحمان بلا انقطاع .

واجباتُ المتعاقدين [١] ، وأولُ ما نقول عنها هو أن الوضعَ الذى اتخذه إمامُنا فى الأخلاق الاقتصادية كثيرُ المناسبة كثير الوضوح ، وذلك أن الغِنَى خيرٌ من حيث المبدأ ، وأن تَحَرِّىَ الكسب بالطُّرُق الشرعيـة حلالٌ ، والقرآنُ هو أولُ ما يؤيِّدُ ذلك بكلماتٍ كهذه : « وَجَعَلْنَا ٱلنَّهَارَ مَعَاشاً » (٧٨ : ١١) ، أو « فَٱنْتَشِرُوا فِى ٱلْأَرْضِ وَٱبْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللهِ » (٦٢ : ١٠) ، وهى كلمات تدلُّ على أن الله يَعُدُّ سُبُلَ هذه الدنيا خيراً . وفى الحديث حُفِظَتْ أقوال مُكَوَّنة بهذا المعنى ، ومن ذلك : « من طلب الدنيا حَلَالًا تَعَفُّفاً عن المسئلة وسعياً على عِيَاله وتعطفاً على جاره لَقِىَ اللهَ ووجهه كالقمر ليلة البدر » ؛ وكان النبىُّ جالساً مع أصحابه ذاتَ يومٍ فنظروا إلى شابٍّ ذى جَلَدٍ وقوة وقد بَكَّرَ يَسْعى فقالوا : « وَيحَ هذا لو كان شبابه وجَلَدُه فى سبيل الله » ، فقال النبىُّ : « لا تقولُوا هذا ، فإنه إن كان يَسْعى على نفسه

---

(١) هـذا هو موضوع الكتاب الثالث من الربع الثانى من الإحياء ، أى « كتاب الكسب والمعاش » ، الإحياء ، ٢ ، ص ٣٩ وما بعدها .

لِيَكُفَّها عن المسئلة ويُغْنِيَهَا عن الناس فهو فى سبيل الله ، وإن كان يَسْعَى على أبوين ضعيفين أو ذريةٍ ضِعَافٍ ليُغْنِيَهم وَيكْفِيَهم فهو فى سبيل الله ، وإن كان يَسْعى تفاخراً وتكاثراً فهو فى سبيل الشيطان » ، ــ وهذه الحكاية ، التى تُرَى بها فى موضوعنا وِجهةُ نظر السُّنِّيَّة الإسلامية ، تَنمُّ ، أيضاً ، على نظرية النِّيَّة التى تُعَيِّنُ بها قيمة ما سوف نَجِدُ فى التصوف من أعمال ، ــ ومما يُرْوَى أيضاً أن عيسى رأَى رجلًا وسأله : « ما تَصْنَع ؟ » ، فقال الرجلُ : « أَتَعَبَّدُ » ، فقال عيسى : « من يَعُولُكَ ؟ » ، فقال الرجلُ : « أخى » فقال عيسى : « أخوكَ أعْبَدُ منك » .

وسُوِّغَت التجارة على هذا النَّمط بوجهٍ عامّ ،فيُرَى من المناسب تعيينُ قواعدها ، وهذا ما تناوله إمامُنا مُتَّبعاً طريقةً فى العرض صادقةً جِدًّا حُرَّةً جدًّا ، وذلك من غير استنادٍ إلى نصوصٍ مقدَّسة وإلى حُجَجٍ مأثورة ، ومع اكتراثٍ للمنطق وحسن الذوق ، ولْنَبْحَثْ بعض البحث فى هذه النظرية حيث تَتَّحِدُ الأخلاقُ بالفقه ، وتتجلى أهميتُها عند ما يُرَاد البحث عن المذاهب الخُلقية التى يرتبط الغزالىُّ فيها .

قال إمامُنا [١] إن للعقد ثلاثةَ أركانٍ ، وهى : العاقد والمعقودُ عليه واللفظُ ، ولكى يَكُونَ العقدُ جائزاً لا ينبغى للتاجر أن يعامِل بالبيع أربعةً ، وهم : الصبىُّ والمجنون والعبد والأعمى ، وإن شئتَ فَقُلْ أَلَّا يعامل قاصراً ، وأما المعقودُ عليه ، وهو المالُ المقصودُ نقلُه من أحد العاقدَيْن إلى الآخر ، ثمناً كان أو مُثَمَّناً ، فيجب أَلَّا يكون نَجِساً كالكلب أو الخِنْزِير ، ويجب أن يكون مُنْتَفَعاً به فلا يجوز بيعُ الحشراتِ أو الحَيَّات لضررها ، وإنما يجوز بَيْعُ فأرة المِسْك ، ويجب أن يَكُون المتصرَّف فيه مملوكاً للعاقد ، فلا ينبغى ، مثلاً ، أن يُشْتَرَى من الزوجة مالُ الزوج ،

(١) الإحياء ، ٢ ، ص ٤٢ .

ولا من الزوج مالُ الزوجة ، ولا من الوالد مالُ الولد ، ولا من الولد مالُ الوالد ، وأمثالُ ذلك من الصَّفَقَاتِ غيرِ الجائزة التى تجْرِى فى الأسواق كما قال الغزالىُّ مُضيفاً ، ويجب أن يكون المعقودُ عليه مقدوراً على تسليمه حِسًّا ، فلا يَصِحُّ بيعُ الآبق والسمك فى الماء والجنين فى البطن والصوفِ على ظَهْرِ الحيوان ، ويجب أن يَكُون المَبِيعُ معلومَ العين والقدر والوصف ، فلو قال البائع بِعْتُك ثوباً من هذه الثياب التى بين يديك أو ذراعيْن من هذه الأرض وخُذْهما من أىِّ طرفٍ شئت فالبيع باطلٌ ، وأخيراً يجب أن يَكُون المبيعُ مقبوضاً إن كان قد استفاد القابضُ مُلْكه بمعاوَضةٍ ، فإذا لم يقْبَضْ لم يكُنْ هناك بيعٌ ، وقَبْضُ المنقول يَكُون بالنَّقْل ، وقبض العقار يكون بالتخلية ، وأما بيع الميراث وكلّ ما لم يكُن البيع حاصلا فيه بمعاوَضة فهو جائزٌ قبل القبض .

واللفظُ يُقَرِّرُ طبيعةَ العقد ، وللعقود أنواعٌ مختلفة [1] :

وقد حَرَّم اللهُ عقدَ الرِّبا بصراحةٍ كما ذَكَر الغزالىُّ ، وقد كان الرِّبا فى التعامل التجارىِّ أيَّامَ مؤلفنا ينشأ ، على الخصوص . عن مسئلة النقود ويتعلَّقُ بالمتعاملين على النقديْن والمتعاملين على الأطعمة ، إذْ لا رِبَاَ إلَّا فى نقدٍ أو طعام ، وعلى الصَّيْرفِىِّ أن يحترز من النَّسِيئة ، أىْ ألَّا يبيعَ شيئاً من جواهر النقدين بشىء من جواهر النقدين إلَّا يداً بيدٍ ، ويَحْرُمُ على الصَّيَارفة أن يُسَلِّمُوا الذهب إلى دار الضرب وشراء الدنانير المضروبة وذلك للتفاضل الذى يَقَعُ فى الغالب ، إذْ لا يُرَدُّ المضروب بمِثْل وزنه ، ويجب على الصَّيْرَفِىِّ أن يُدَقِّقَ فى مماثلة النقدين فلا يبيع المُكَسَّرَ بالصحيح إلَّا مع المماثلة ، ولا يبيعُ الجَيِّدَ بالردىء ، أى أن يشترىَ رديئاً بجيدٍ

(١) الإحياء ، ٢ ، ص ٤٥ وما بعدها .

دونه فى الوزن أو يبيعَ رديئاً بجيدٍ فوقه فى الوزن ، أى إذا باع الذهبَ بالذهب والفضَّةَ بالفضة ، فإن اختلف الجنسان فلا حَرَج فى الفضل . ولا تَصِحُّ المعاملة فى المركَّبات من الذهب والفضة كالدنانير المخلوطة من الذهب والفضَّة إن كان مقدارُ الذهب مجهولاً ، إلَّا إذا كان ذلك نقداً جارياً فى البلد فإنه يُرَخَّصُ فى المعاملة عليه إذا لم يُقَابَلْ بالنقد ، وكذلك الدراهمُ المغشوشةُ بالنُّحَاس إن لم تَكُنْ رائجةً فى البلد لم تَصِحَّ المعاملةُ عليها ، وإن كان نقداً رائجاً فى البلد رُخِّصَ فى المعاملة لأَجْل الحاجة ، وكذلك لا يَجُوزُ للصَّيْرَفِىِّ أن يشترىَ قِلَادَةً فيها خَرَزٌ وذهبٌ بذهب ، ولا أن يبيعه ، بل بالفِضَّة يداً بيدٍ إن لم يَكُن فى القِلادة فِضَّة ، ويُطَبَّق مثلُ هذه الأحكام على المتعاملين على الأطعمة .

وعَقْدُ السَّلَمِ هو أن يُدْفَع ثمنُ المبيع قبل التسليم ، وهو يُطَبَّقُ على الحبوب والمعادن والقطن والصوف كما يُطَبَّقُ على الخبز ، وما يَتَطَرَّقُ إلى الخبز من اختلافِ قدرِ المِلْح والماء بكثرةِ الطبخ وقلتِه يُعْفَى عنه ويُتَسامَحُ فيه ، ويُطَبَّقُ ، كما هو حاصلُ القول ، على جميع الأشياء التى يُمْكِن أن تُعيَّنَ تعييناً مناسباً .

وإذا ماقِيسَ عقدُ الإجارة قياساً عميقاً ملائماً لأفكارنا الحديثة وُجِدَ مشابها للبيع ، والشروطُ ، التى لابُدَّ من وجودها فيه كيما يَكُونُ صحيحاً ، هى عينُ الشروط التى أشرنا إليها فى أمر البيع ، ولكن مع إضافة شرطٍ إليها ذى طابع أدبىّ ، وهو ألَّا يَكُونَ العمل واجباً على الأجير ، وهكذا فإنه لا أجرةَ للإنسان على قيامه بواجباته الدينية ، وكذلك يجب أن تكون منفعةُ العمل معلومةً .

والقِرَاضُ عقدٌ مباحٌ بشروطٍ ، وذلك أن على المُقَارِض أن يُسَلِّم نقداً جيداً معلوماً تَسْهُلُ به التجارة ، وأن على المُقَارِض أن يَطْلُب حِصةً معينةً من الربح

كالثلث أو النصف ؟ ولـكن على ألَّا يَـكُون الربحُ بمقـدارٍ معيَّن ، وأن على التجارة أن تَـكُون غيرَ مُضَيِّقَةٍ على العامل ، فلو شَرَطَ أن يشترىَ بالمال ماشيـة ليَطْلُب نَسْلَها فيتقاسمان النسلَ ، أو حِنطةً فيَخْبِزَها و يتقـاسمان الرِّبحَ لم يَصِحَّ ، وذلك لأن القِرَاضَ مأذونٌ فيـه فى التجـارة ، وهو البيعُ والشراء وما يَقَعُ من ضرورتهمـا فقط ، ولو ضَيَّقَ عليه وشَرَطَ ألَّا يَشْتَرىَ إلاَّ من فلانٍ أولا يتَّجِرَ إلا فى الخَزِّ الأحمر أو شَرَطَ ما يُضَيِّقُ بابَ التجارة فَسَدَ العقـدُ ، ـ ومن هـذه الفقرة يلاحَظُ أن الغزالىَّ لم يَبْدُ معارضاً قَطُّ لمبدإ القِرَاض ، و إنمـا تدلُّ لهجتُه على الطـابع الابتدائىِّ ، المُعْوَجِّ بعضَ الشىء ، للطرُق المستعملة فى معاملات عصره .

ولأسبابٍ مماثلةٍ يَظْهَر مؤلِّفُنا على شىء من التضييق فى مذهبه فى فِقْه الشركة ، وذلك أنه لايوافق على العقد الذى يقول باشتراك الشركاء فى جميع مالهم ، ولا أن يتشارطوا الاشتراكَ فى أجرة العمل ، ولا أن يكون من جهة أحد الشريكين التنفيلُ ومن جهة الآخرِ العملُ ، وهو لايقول إلا بإباحة شركة العِنَان، وهو أن يختلط مالُ الشريكين بحيث يتعذر التمييزُ بينهما إلا بقَسْمِه و يأذنَ كلٌّ واحدٍ منهما لصاحبه فى التصرف ، ثم حكمُهما توزيعُ الربح والخسران على قدر المالَيْن .

وكنا نَوَدُّ لو نُحَلِّلُ أمراً آخرَ [1] خاصًّا بالأدب الاقتصادىِّ حيث يتناول إمامُنا بالبحث ما يَحِقُّ للسلطان أن يُحَصِّله من الدخل ، وهـذه نظريةٌ فى الجبايةِ خالصةٌ ، بَيْدَ أن ما ذكرناه يَـكْفِى ، على ما يحتمل ، لبيان ما يأتى به الغزالىُّ من روح الدقة وحسن الذوق فى دراسة المسائل التى هى من هـذا القبيل ، وجَعْلِ نفسه

---

(١) الإحياء ، ٢ ، ص ٩٢ .

قريباً من عامَّة الناس وا كتراثٍ لمصالحهم وقياسٍ مذهبه على ذلك ، وهو ، إذْ أثبت سِمَاتِ ملاحظتِه الإيجابيةَ على هذا الوجه ، يَكُون قد نال حَقَّ الانقياد من فَوْرِه لجواذبه الشخصية فينطلقُ نحو بقاع فِرْقة النُّسْك وهَوَى التصوف الوَعْرَة المحفوظة وللملاحِظ، قبل متابعته حتى هناك، وذلك من غير محاولةٍ لتسويغ لهذا الرأى ببرهان، أن مؤلِّفنا لا يَبْدُو فيما تَقَدَّم صادراً عن مأثورٍ يونانىٍّ محضٍ ، ولا عن تعليم فقهاء الإسلام الذين لهم طابعٌ آخرُ ، بل يَلُوح ارتباطُه ، كما هو الأَحْرَى ، بمأثورٍ لاتينىٍّ وبمأثورٍ مُشْبَعٍ من شعور نصرانىٍّ : وسنَشْعُر ، كما أرى ، بأثرٍ مماثل عندما نقرأ الآن ما أفْرَد للأُلْفَة من صَفَحات رائعة [١] ، [٢]

قال الإمامُ إن الأُلفةَ ثمرةُ حُسْن الُخلُق والتَّفرُّقَ ثمرةُ سوء الُخلُق ، فحُسْنُ الُخلُق يُوجِبُ التحابَّ والتوالفَ والتوافقَ، وسوء الُخلُق يُثْمِرُ التباغضَ والتحاسد والتدابرَ ، ومهما كان الُمثْمِرُ محموداً كانت الثمرةُ محمودةً ، وحسنُ الُخلُق لا تَخْفَى فى الدين فضيلتُه، قال النبىُّ : « أ كثرُ مايُدْخِلُ الناسَ الجنةَ تقوى الله وحسنُ الُخلُق» وقال النبىُّ أيضاً : « المؤمن إلْفٌ مألوفٌ ، ولا خيرَ فيمن لا يألَفُ ولا يُؤْلَف » ، وقال النبىُّ أيضاً : « مَثَلُ الأخوين إذ التقيا مثلُ اليدين تَغْسِلُ إحداهما الأخرى ، وما الْتَقَى مؤمنان قَطُّ إلَّا أفاد اللهُ أحدَهما من صاحبه خيراً » ، ومن ثَمَّ ترى ، بلا عَنَاء ، أننا لسنا هنا فى حقلٍ يونانىٍّ ، بل فى حقلٍ نَبَتَ فيه زَرْعٌ إنجيلىٌّ [٣] .

ويَميزُ الغزالىُّ بين نوعين من الأخوة مَبْدَئيًّا وهما : أخوةٌ فى الله وأخوةٌ فى فى الدنيا ، وهو يَجْعَل من هذه إلى تلك أربعةَ أقسام .

---

(١) كتاب آداب الألفة والأخوة والصحبة والمعاشرة مع أصناف الخلق ، وهو الكتاب الخامس من ربع العادات الثانى ، الإحياء ، ٢ ، ص ١٠٩ وما بعدها .

(٢) ، (٣) إن المحاولات لا تنقطع كى يوصم الغزالى وغيره من فلاسفة الإسلام بأنهم نقلة عن الغرب المسيحى ــ وهذا غلط ظاهر ، ولا صلة له بالبحث العلمى .

فأما القسمُ الأولُ فهو حُبُّك الإنسانَ لِذَاته، وذلك على مَعْنَى أنك تلتذُّ برؤيته ومعرفته ومشاهدة أخلاقه لاستحسانك له ، والاستحسانُ يَتْبَعُ المناسبةَ والملاءمةَ والموافقةَ بين الطِّبَاع ، ثم ذلك المستحسنُ إما أن يكون هو الصورةَ الظاهرةَ ، أعنى حُسْنَ الخِلْقة ، وإما أن يَكُون هو الصورةَ الباطنة ، أعنى كمالَ العقل وحُسْنَ الأخلاق ، وأصولُ هذه المحبة غامضةٌ جِدًّا ، ومع ذلك فإنها تنشأ، دائماً ، عن مناسبةٍ ظاهرةٍ أو باطنةٍ . ومن ذلك أن رجلًا رَأَى يوماً غُراباً مع حَمامة فعَجِبَ من ذلك، وقال : اتفقا وليسا من شكلٍ واحد ، ثم طارا فإذا هما أعرجان ، فقال : من هاهُنَا اتفقا ، ــ ولذلك قال بعضُ الحكماء : كلُّ إنسانٍ يأْنَسُ إلى شكله كما أن كلَّ طيرٍ يطير مع جنسه ، ــ وهكذا فإن الإنسان قد يُحَبُّ لذاته ، لا لفائدة تُنَالُ منه ، بل لمجرد المجانسة والمناسبة . ويدخلُ فى هذا القسم الحبُّ للجمال إذا لم يَكُن المقصودُ قضاءَ الشهوة ، وهذا الحبُّ هو حُبٌّ بالطبع ، وهو يُتَصَوَّر ممن لا يؤمِنُ بالله أيضاً .

وأما القسمُ الثانى فهو أن يُحِبَّه لينالَ من ذاته غيرَ ذاته ، فيَكونَ وسيلةً إلى محبوبٍ غيرِه ، والوسيلةُ إلى المحبوب محبوبٌ ، ولذلك أحبَّ الناسُ الذهبَ والفِضة ولا غَرَض فيهما ، إذْ لا يطعم ولا يلبس ، ولكنهما وسيلةٌ إلى المحبوبات . وإذا كان المتوسَّلُ إليه مقصوراً لفائدةٍ على الدنيا لم يَكُنْ حُبُّه من جملة الحبِّ فى الله ، وإذا كان المتوسَّلُ إليه غيرَ مقصور الفائدة على الدنيا ، ولكنه ليس يُقْصَدُ به إلَّا الدنيا كحبٍّ التلميذ لأستاذه فهو أيضاً خارجٌ عن الحبِّ لله ، وذلك إنما يُحِبُّه ليَحْصُل منه العلمُ لنفسه ، فمحبوبه العلمُ ، وذلك أنه إذا كان لا يَقْصِدُ العلمَ للتقرب إلى اللهِ ، بل لينالَ به الجاهَ والمالَ والقبولَ عند الخَلْق فمحبوبه الجاهُ والقبولُ ، والعلمُ وسيلةٌ إليه ، والأستاذُ وسيلةٌ إلى العلم ، فليس فى شيء من ذلك حبٌّ لله .

وأما القسمُ الثالث فهو أن يُحِبَّه لا لِذاتِه ، بل لغيره ، وذلك الغَيْرُ ليس راجعاً إلى حظوظه فى الدنيا ، بل يَرْجِعُ إلى حظوظه فى الآخرة ، وذلك كمن يُحِبُّ أستاذَه لأنه يَتَوَسَّل به إلى تحصيل العلم وتحسين العمل ، ومقصودُه من العلم والعمل الفوزُ فى الآخرة ، فهذا من جملة المحبين فى الله ، وكذلك من يُحِبُّ تلميذَه لأنه يتلقَّفُ منه العلمَ وينالُ بواسطته رتبةَ التعليم ويَرْقَى به إلى درجة التعظيم فى ملكوت السماء قال عيسى : « مَنْ عَلِمَ وعَمِل وعَلَّم فذلك يُدْعَى عظيماً فى ملكوت السماء » ، وإذا أحبَّ الرجلُ من يَخْدِمه بنفسه فى غَسْل ثيابه وكَنْسِ بيته وطَبْخِ طعامه ويُفرِّغه بذلك للعلم أو العمل ، ومقصودُه فى هذه الأعمال الفراغُ للعبادة ، فهو محبٌّ فى الله ، ومن تَزَوَّج امرأةً صالحةً ليتحصَّنَ بها عن وَسواس الشيطان ويصونَ بها دينَه أو ليولدَ منها له ولدٌ صالح يَدْعُو له وأحبَّ زوجتَه لأنها آلةٌ إلى هذه المقاصد الدينية فهو محبٌّ فى الله ، ومن أحبَّ اللهَ أحبَّ كلَّ شىء فى سبيل الله ، ولكن يُوجَدُ من الناس من يَجْمَعُون المحبتَيْن : محبةَ الله ومحبة الدنيا ، وهذا مقبولٌ ، وذلك لأنه ليس فى طَبْع الإنسان ألاَّ يُحِبَّ شيئاً من الدنيا ،وقد طَلَبَ الأنبياء فى دعائهم سعادةَ الدارَيْن معاً وقالوا : « رَبَّنَا آتِنَا فى الدنيا حَسَنَةً وفى الآخرةِ حَسَنةً » ، وقال عيسى [١] : « اللَّهمَّ لا تُشْمِتْ بى عدوِّى ولا تَسُؤْ بى صديقى ولا تَجْعَل مصيبتى لدينى ولا تَجْعَل الدنيا أكبرَ هَمِّى » ، ومما لاحظَ الغزالىُّ أن هذا الدعاء طلبُ حَسَنةٍ فى الدنيا ، وأن عيسى لم يَقُلْ : ولا تَجْعَل الدنيا أصلاً من هَمِّى ، بل قال لا تَجْعَلْها أكبرَ هَمِّى .

وأما القسمُ الرابعُ فهو أن يُحِبَّ للهِ وفى الله ، لا لينالَ منه علماً أو عملاً أو يتوسلَ به إلى أمرٍ وراء ذاته ، وهذا أعلى الدرجات ، وهذا القسمُ ممكنٌ ،فإن من آثار غَلَبةِ الحبِّ

(١) الإحياء ، ٢ ، ص ١١٣ .

أن يتعدى من المحبوب إلى كلٍّ من يتعلق بالمحبوب ويناسبه ولو من بُعْد، فمن أحب إنساناً حبًّا شديداً أحبَّ مُحِبَّ ذلك الإنسان وأحبَّ محبوبه وأحبَّ من يَخْدِمُه وأحبَّ من يُثْنِي عليه محبوبُه وأحبَّ من يتسارع إلى رضاء محبوبه ، وذلك بحيث يُمْكِنُ أن يقال إن المؤمن إذا أحبَّ المؤمنَ أحبَّ كلبه ، ولذلك يَحْفَظُ ثوبَ المحبوب ويُخْفيه تذكرةً من جهته ويُحِبُّ منزله ومحلتَه وجيرانَه ، قال الشاعر (١) :

أَمُرُّ على الدِّيَار ديارِ ليلى أُقَبِّلُ ذا الجِدَارَ وذا الجدارَا
وما حُبُّ الديارِ شَغَفْنَ قلبي ولكنْ حُبُّ من سكَنَ الديارا

وهكذا يتعدَّى الحبُّ ، إذا ما زاد ، من ذات المحبوب إلى ما يحيط به ، وكذلك حبُّ الله إذا قَوِيَ وغَلَبَ على القلب استولى عليه،فيتعدَّى إلى كلِّ موجود سواه ، فإن كلَّ موجودٍ سواه أثرٌ من آثار قدرته ، ولذلك كان النبيُّ إذا حُمِلَ إليه باكورةُ التَّمْرِ مَسَحَ بها عينَه وأكرمها وقال إنه قريبُ عهدٍ بربنا ، وإذا ما انتهى الحبُّ إلى هذه الدرجة أدى إلى نوعٍ من الفرح يَزول معه كلُّ مؤلم مكروه ، وعاد الذى يُحِبُّ بهذا الحبِّ لا يُفرِّق بين البلاء والنعمة ، فكلٌّ من الله .

وهذه التحليلاتُ بالغة الروعةِ بالغةُ السموِّ ، وهى ترديدٌ لطُرُزٍ من الإحساس نصرانيةٍ ، فترانا نأسف بعضَ الأسف على أن الغزاليَّ انساق مع التصوف من فَوْره على حساب تأليف فصله ، فينقلنا إلى ما قال معارِضاً عن البُغْضِ فى الله ، ونحن نَلْقَى ، مع المسرة ، صفحاتٍ قليلةً فيما بعد ، وإن شئت فَقُلْ كلماتٍ جميلةً ، عن حقوق الأخوة وواجباتها .

---

(١) هو مجنون بنى عامر ، الإحياء ، ص ١١٤ .

قال الغزالىّ [1] : إن عقدَ الأخوةِ رابطةٌ بين الشخصين كعقد النكاح بين الزوجين ، فكما يقتضى النكاحُ حقوقاً فكذا عقدُ الأخوة ، ويستعمل الغزالىُّ مختاراً كلمةَ الأخ بدلًا من كلمة الصديق فيقول : إن لأخيك عليك حقًّا فى المال والنفس وفى اللسان والقلب ، وما أتى النبى من تشبيه الصديقين باليدين تغسِلُ إحداهما الأخرى رمزٌ إلى المشاركة فى المال التى يجب قيامُها بينهما ، وأدنى درجات الأخوة أن تُنْزِل أخاك منزلةَ خادمك فتقُومَ بحاجته من فضلةمالك ، فإذا سنحتْ له حاجةٌ وكانت عندك فضلةٌ عن حاجتك أعطيتَه ابتداءً ولم تُحْوِجْه إلى السؤال ، فإن أحوجته إلى السؤال فهو فى غاية التقصير من الأخوة ، وأحسنُ من هذا أن تُنْزِل أخاك منزلةَ نفسك ، وأكملُ من الأمرين أن تُؤْثِرَه على نفسك ، وذلك كما رُوِى أنه سُعِىَ بجماعةٍ من الصوفية إلى بعض الخلفاء فأمر بضرب رقابهم ، فبادر أحدُهم إلى السَّيَّاف ليكون هو أولَ مقتول قائلًا: أحْبَبْتُ أن أُوثِرَ إخوانى فى هذه اللحظة . فكان ذلك سببَ نجاة جميعهم ، ــ وبالجملة يجِبُ أن تكون حاجة أخيك مِثْلَ حاجتك أو أهمَّ من حاجتك ، وأن تكون متفقداً لأوقات الحاجة غيرَ غافلٍ عن أحواله كما لا تَغفُل عن أحوال نفسك وتُغْنِيَه عن السؤال وإظهارِ الحاجة إلى الاستعانة ، بل تقوم بحاجته كأنك لا تَدْرِى أنك قمتَ بها ولا ترَى لنفسك حقًّا بسبب قيامك بها .

وفى الأخوة يجب أن يَسْكُت اللسانُ مرةً وأن ينْطِقَ أخرى ، أى أن يَسْكُت الأخ عن ذِكْرِ عيوب الأخ فى غيبته وحضرته ، بل يتجاهل عنه ويسكت

---

(١) الإحياء ، ٢ ، ص ١٢٠ وما بعدها .

عن الرَّدِّ عليه فيما يتكلم به ، ولا يماريه ولا يناقشه ، وأن يَسْكُت عن التجسس والسؤال عن أحواله ، وإذا رآه فى طريق أو حاجة لم يفَاتِحْه بذِكْرِ غَرَضه من مصدره ومورده ، ولا يسأله عنه ، فرُبما يثقُل عليه ذِكْرُه ، — أليس هذا رقةً ولطفاً بالِغَ النصرانية ؟ — وليَسْكُتْ الأخُ عن أسراره التى بَثها إليه ، ولا يَبُثُّها إلى غيره ألْبَتَّة ، ولا إلى أخصِّ أصدقائه ، وليَسْكُتْ عن انتقاد ما يَمَسُّه وما يَمَسُّ مَنْ يُحِبُّ ، وبالجملة يجب أن يَسْكُت عن كلِّ ما يمكن أن يَسُوءه ، والسكوتُ معناه كَفُّ الأذى ، فعليه أن يتودَّد إليه بلسانه ويتفقدَه فى أحواله كالسؤال عن عارضٍ إن عَرَض وإظهارِ شَغْلِ القلب بسببه ، وعليه أن يُظْهِرَ بلسانه مشاركتَه له فى السرور بأحواله التى يُسَرُّ بها ، فمعنى الأخوة المشاركة فى السَّرَّاء والضَّرَّاء ، وإذا أحبَّ رجلٌ أخاه فليُخْبِرْ ، لأن ذلك يوجب زيادةَ الُحبِّ ، فإن عَرَف أنك تُحِبُّه أحبَّك بالطبع لا مَحَالة ، فإذا عَرَفتَ أنه أيضاً يُحِبُّك زاد حُبُّك لا محالة ، فلا يزال الُحبُّ يتزايد من الجانبين ويتضاعف .

وتقتضى الصداقة تبادل العفو عن الزَّلات والهفَوَات ، كما تقتضى تبادل الثقة المطلقة ، وكما تَقْتَضى الوفاءَ ، ومعنى الوفاءِ الثباتُ على الُحبِّ وإدامتُه إلى الموت معه وبعد الموت مع أولاده ، فإن الُحبَّ إنما يُرَاد للآخرة ، فإن انقَطع قبل الموت حَبِطَ العملُ وضاع السعىُ .

وتتجلى قدرةُ الغزالىِّ ، عالِماً خُلُقيًّا ، فى بحثه عن الكِبْر [1] ، وهذا هو آخرُ مثالٍ نرَى تقديمه .

---

(١) كتاب ذم الكبر والعجب هو الكتاب التاسع من الربع الثالث من كتاب إحياء علوم الدين ، ٣ ، ص ٢٣٩ وما بعدها .

وينقسم الـكِبْرُ إلى باطن وظاهر ، فالبـاطنُ هو خُلُق فى النفس ، والظاهرُ هو أعمالٌ تَصْدُرُ عن الجوارح ، واسمُ الـكِبْر بالخلُق الباطن أحقُّ ، واسمُ التـكبر بالأعمال التى تَصْدُرُ عن الجوارح أجدرُ ، وما نَجِدُ من عُسْرٍ فى ترجَمة هذين اللفظين يُتيحُ لنـا فرصةً جديدة لملاحظة مقدار استعداد اللغة العربيـة للتحليل الفلسفىّ ، وذلك أن أقلَّ تغيير فى شكل المصدر يؤدى إلى تمييز حال فى النفس من عادةٍ تقابلها فى الجسم ، ــ والمصدرُ هو الـكِبْرُ الباطنىّ ، وهو الاسترواحُ والركونُ إلى رؤية النفس فوق المُتَـكَبَّر عليه ، فالـكِبْرُ يستدعى مُتَـكَبَّراً عليه ومُتَـكَبَّراً به ، وبهذا ينفصل الـكِبْر عن العُجْب ، وذلك أن العُجْبَ لا يستدعى غير المُعْجب ، بل لو لم يُخْلَق الإنسانُ إلا وحدَه تصور أن يكون مُعْجباً ، ولا يتصور أن يَـكُون متـكبراً إلَّا أن يَـكُون مع غيره ، قال النبىُّ : « لا يَدْخُلُ الجنةَ من فى قلبه مثقالُ ذَرَّةٍ من كِبْرٍ » ، وذلك لأن من عنده شىء من العزِّ لا يقدر على حُبِّ الآخرين ، ولا يَقْدِرُ على التواضع الذى هو رأسُ أخلاق المتقين ، ولا يَقْدِر على ترك الحقد ، ولا يَقْدِرُ أن يَدُوم على الصدق ، ولا يَقْدِرُ على قبول النُّصْح ، ولا يَسْلَمُ من الإزْرَاء بالناس ومن اغتيابهم ، فمن هذا لا يَدْخُل الجنةَ من فى قلبه مثقال ذرةٍ من الـكِبْر ، ــ أفلا يُرَى بذلك تحليلٌ ممتازٌ لنتائج ما يَدْعُوه علمُ اللاهوت النصرانىّ خطيئةً أساسية ؟ .

والمتكبر يتكَبَّرُ على الله أو رسله أو سائرِ خَلْقه، وقد خُلِق الإنسانُ ظَلُوماً جَهُولاً ، فتارةً يتكبر على الخلق وتارة يتكبَّرُ على الخالق ، فإذاً التكبرُ باعتبار المتكبَّر عليه ثلاثةُ أقسام: فالقسمُ الأول هو التـكبُّرُ على الله، وذلك هو أفحشُ أنواع الـكِبْر ، ولا مَثارَ له إلاَّ الجهلُ والطغيان ، وذلك مِثْلُ ما كان من نُمْرُودَ فإنه كان يُحَدِّث نفسه بأن

يقاتل ربَّ السماء ، ومِثْلُ ما كان من فرعون . والقسم الثانى هو التكبرُ على الرسل من حيث تَعَزُّزُ النفس وتَرَفُّعُها عن الانقياد لبشرٍ مِثْلِ سائر الناس ، وذلك تارةً يَصْرِفُ عن الفكر والاستبصار ، وتارةً يَمْنَع مع المعرفة ، ولكن لاتطاوعه نفسُه للانقياد للحقِّ والتواضع للرسل . والقسمُ الثالث هو التكبر على الناس ، وذلك بأن يستعظم نفسَه و يستحقرَ غيرَه فتدعوه نفسُه إلى الترفع عليهم فيزدريهم و يستصغرهم و يأنفُ من مساواتهم ، وهذا ، و إن كان دون الأول والثانى ، هو ، أيضاً ، عظيمٌ من وجهيْن ، وهما : أن المتكبر يُنكِرُ أن الكِبْر والعِزَّ والعظمة والعَلَاء لا يليق إلاَّ بالملك القادر ، وأن المتكبر إذا سَمِعَ الحقَّ من عبدٍ من عباد الله استنكف عن قبوله وتَشَمَّرَ لجحْدِه ، وذلك من أخلاق الكافرين والمنافقين .

وأما مابه التكبُّرُ فله سبعةُ أسباب ، فالسببُ الأول هو العلم ، قال النبىُّ : « آفةُ العِلْمِ الخُيَلَاء » ، فلا يَلْبَثُ العالِم أن يَتَعَزَّز بعزِّ العلم ، و يستشعر فى نفسه جمالَ العلم وكمالَه ، و يستعظمَ نفسَه و يستحقرَ الناس ، و ينظرَ إليهم نظرَه إلى البهائم ، و يستجهلهم ، و يتوقعَ أن يَبْدَءوه بالسلام ، فإن بدأ واحداً منهم بالسلام أو رَدَّ عليه ببشرٍ أو قام له أو أجاب له دعوةً رأى ذلك صنيعةً عنده و يداً عليه يلزمه شكرُها ، بل الغالب أنهم يَبَرُّونه فلا يَبَرُّهم ، و يزورونه فلا يزورهم ، و يَعُودونه فلا يَعُودهم ، و يستخدم من خالطه منهم و يستسخره فى حوائجه ، وهذا أَوْلَى أن يُسَمَّى جاهلًا من أن يُسَمَّى عالماً ، وذلك لأن العلمَ الحقيقىَّ هو الذى يَعْرِف الإنسانُ به نفسَه وربَّه ، وهذا العِلْمُ يُورَث بالتواضع . و إذا ماسأل سائلٌ عن السبب فى أن العِلْم يَحْمِلُ بعض الناس على الكِبْرِ أجيب بأن ذلك ينشأ عن أن أولئك لا يتعاطَوْن ما هو علمٌ حقيقىٌّ ، بل صِناعاتٍ كالطبِّ والحساب واللغة والشعر ، فإذا ما تجرَّد الإنسان لهذه

الصِّناعات حتى امتلأ منها ، امتلأ بها كِبْراً و إنما العلمُ الحقيقىُّ هو معرفة العبودية والرُّبو بية وطريق العبادة ، وأجيب بأن الإنسان يَخُوض فى العلم وهو خبيثُ الدخلة ردئُ النفس سيئُ الأخلاق ، و بأنه لا يشتغلُ أولًا بتهذيب نفسه وتزكية قلبه ، فلا يَطِيبُ ثمرُه ، و بأن العلم كالغيث يَنْزِل من السماء حُلْواً صافياً فتَشْرَبه الأشجارُ بعروقها فتحوله على قدر طُعُومها فيزداد المُرُّ مرارةً والحُلْوُ حلاوةً ، أى إن العلم يَحْفَظُه الرجالُ فتُحَوِّلُه على قدر هِمَمها وأهوائها فيزيد المتكبرُ كِبْراً والمتواضعُ تواضعاً .

ولا يَخْلُو السبب الثانى للتكبر من وَخْزٍ ، وهو التقوى ، فقد قال الغزالىُّ : لا يَخْلُو الزُّهَّادُ والعُبَّاد عن الكِبْر ، و يترشَّحُ الكِبْرُ منهم فى الدين والدنيا ، فأما فى الدنيا فهو أن غيرَهم أَوْلَى بزيارتهم منهم بزيارة غيرهم ، و يتوقَّعُون قيامَ الناس بقضاء حوائجهم وتوقيرهم والتوسُّع لهم فى المجالس وذكرِهم بالورع والتقوى وتقديمهم على جميع الناس فى الحظوظ ، وكأنهم يَرَوْن عبادتَهم مِنَّةً على الخلق ، وأما فى الدين فهو أن يَرَوا الناس هالكين و يَرَوْا أنفسَهم ناجين ، وهم الهالكون تحقيقاً مهما رأوْا ذلك ، وذلك أن الواحدَ منهم يكون مُزْدَرِياً بخلق الله مغترًّا بالله آمناً من مكره غيرَ خائف من سطوته ، وكيف لا يخاف و يَكْفِيه شرًّا احتقارُه لغيره ؟ و يَرْوِى الغزالىُّ قصةً رَمْزِيةً تُذَكِّرُ بقصة العَشَّار ، وهى أن رجلًا فى بنى إسرائيل كان يقال له خليعُ بنى إسرائيل ، لكثرة فساده ، مَرَّ برجل آخرَ يقال له عابد بنى إسرائيل ، وكان على رأس العابد غَمَامةٌ تُظِلُّه ، فلما مَرَّ الخليعُ به قال الخليعُ فى نفسه: أنا خليعُ بنى إسرائيل ، وهذا عابدُ بنى إسرائيل ، فلو جلستُ إليه لعلَّ اللهَ يَرْحَمُنى ، فجلس إليه ، فقال العابدُ : أنا عابدُ بنى إسرائيل ، وهذا خليعُ بنى إسرائيل ، فكيف

يجلس إلىّ ، فأنِفَ منه ، وقال له : قُمْ عنى ، فأوحى اللهُ إلى نبيٍّ ذلك الزمان مُرْهما فليستأنفا العملَ ، فقد غفرتُ للخليع وأحبطتُ عملَ العابد . وهذا يدلُّ على أن الله إنما يريد من الناس قلوبَهم ، وأن الجاهل العاصى ، إذا تواضع ، يكون أطوعَ لله من العالم المتكبر ومن ذلك أن صاحب الصوف أشدُّ كِبْراً من صاحب المُطَرَّزِ الخزِّ ، أى أن صاحبَ الخزِّ يَذِلُّ لصاحب الصوف ويَرَى الفضلَ له ، وصاحبَ الصوف يَرَى الفضلَ لنفسه .

والأسبابُ الأخرى التى يَذْكُرُها الغزالىُّ هى : التكبرُ بالحَسَب والنسب ، والتفاخرُ بالجمال والكِبْرُ بالمال ، والكِبْرُ بالقوة وشِدَّة البطش ، والكِبْرُ بالأتباع والأنصار . ومن شأن التكبر بالحسب والنسب أن الذى له نسبٌ شريف يَسْتحقر من ليس له ذلك النسب ، وقد يتكبَّرُ بعضُهم فيَرَى أن الناس له مَوَالٍ وعبيدٌ ويأْنَفُ من مخالطتهم ومجالستهم ،وثمرتُه على اللسان التفاخرُ به فيقول لغيره: يانبطىّ وياهندىّ ويا أرمنىّ ، من أنت ومن أبوك ، فأنا فلانُ بنُ فلان ، وأين لمثلك أن يكلمَنى أو ينظرَ إلىّ ؟ ومع مثلى تتكلم ! ومن ذلك أن افتخر رجلٌ عند موسى وقال أنا فلان ابن فلان حتى عَدَّ تسعةً فقَطَع موسى كلامَه وقال: التسعةُ من أهل النار وأنت عاشرهم. وأكثرُ ما يَجْرِى التفاخر بين النساء ويجرى الكِبْرُ بالمال بين الملوك فى خزائنهم وبين التجار فى بضائعهم وبين الدَّهاقين فى أراضيهم وبين المتجمِّلين فى لباسهم وخيولهم ومراكبهم ، فيستحقر الغنىُّ الفقيرَ ويتكبرَّ عليه ويقول له: أنت مُكْدٍ ومسكين وأنا لو أردتُ لاشتريتُ مثلك واستخدمتُ من هو فوقك ، ومن أنت وما معك ، وأثاث بيتى يساوى أكثر من جميع مالك ، وأنا أنفق فى اليوم مالا تأكله فى سنة . وهذا النوع من الكِبْر ، وهو لا يزال عصريًّا ، ينشأ ، على قَوْل الغزالىّ ، عن جهل الغَنِىِّ بفضيلة الفقر وآفة الغِنَى .

ولكن الغزالىّ ليس عالمًا نفسيًّا يتلذَّذُ بتشخيص أمراض النفوس فقط ، بل هو عالمٌ خُلُقىٌّ حقيقىٌّ أيضاً ، وذلك من حيث بحثُه عن أدويةٍ لها ، ويمكنُ للشفاء[1] من الكبر أن يُحاوَل استئصالُ أصلِه من ناحيةٍ ، ودَفْعُ العارض منه بالأسباب الخاصة التى يتكبَّر الإنسان بها على غيره من ناحيةٍ أخرى ، والأسبابُ هى التى حُلِّلَتْ فيما تقدَّم ، ولما أشار الغزالىّ إليها أَشْعَرَ بعيوبها . ومما لا يُفيدُ أن نتوسَّع فى بيان هذه النقطة ،وأما طريقةُ استئصال الكِبْر من أصله فتقوم على « أن يَعْرِفَ الإنسانُ نفسَه ويعرِفَ ربَّه » ، وهذه الصيغةُ عزيزةٌ على إمامنا ، وهى كلمةُ « اعْرِف نفسَك بنفسِك » اليونانيةُ مبسوطةً بفكرٍ دينىّ ، وإذا ما عَرَفَ الإنسان نَفْسَه عَلِمَ أنه أذلُّ من كلِّ ذليل وأقلُّ من كلِّ قليل ، وإذا ما عَرَفَ الإنسانُ رَبَّه عَلِمَ أنه لا تليقُ العظمةُ والكبرياء إلَّا بالله ، وهذه المعرفة هى حاصلُ علم المكاشفة ، ولْيَنْظُرِ الإنسانُ إلى نفسه وإلى مصايره ليَعْلَمَ أن أوَّلَه لم يَكُنْ شيئاً مذكوراً ، وأنه كان فى حَيِّز العدم ، وأىُّ شىء أخسُّ وأقلُّ من العَدَم ؟ ثم خَلَقَه الله من أرذل الأشياء ثم من أقذرها ، إذْ خلقه من تراب ، ثم من نُطْفة ، ثم من عَلَقة ، ثم من مُضْغَة ، ثم جعله عَظْماً ، ثم كَسَا العَظْمَ لحماً ، كما جاء فى القرآن، فقد كان هذا بدايةَ وجوده حيث كان شيئاً مذكوراً ، فما صار شيئاً مذكوراً إلَّا وهو على أخسِّ الأوصاف والنعوت ، إذْ لم يُخْلَقْ فى ابتدائه كاملاً ، بل خَلَقَه جماداً ميتاً لا يَسْمَعُ ولا يُبْصِر ولا يُحِسُّ ولا يتحرك ولا ينطق ولا يَبْطِش ولا يُدْرِك ولا يَعْلَمَ فبدأ بموته قبل حياته وبضعفه قبل قوته وبجهله قبل علمه ، فمَنْ كان هذا بَدْوُه

---

(١) الإحياء ، ٣ ، ص ٢٤٩

وهـذه أحواله فمن أين له البَطَرُ والـكبرياء والفخر والُخيَلَاء ؟ ولم يستقم وجودُ هذا الموجود إلّا بإرادة الله ، وقد سَلَّط عليه فى دوام وجوده الأمراضَ الهائلة والأسقامَ العظيمة والآفاتِ المختلفةَ والطباعَ المتضادَّةَ يَهْدِمُ البعضُ من أجزائه البعضَ ، وسواء عليــه أَرَضِىَ أم سَخِطَ يَجُوع ويَعْطَش ويَمْرَض ويموت ، لا يَمْلِكُ لنفسه نفعاً ولا ضَرًّا ولا خيراً ولا شرًّا ، يريد أن يَعْلَمَ الشىء فيجهلُه ويريد أن يذكر الشىء فينساه ، ويريد أن ينسى الشىء ويَغْفُلَ عنــه فلا يَغْفُلُ عنــه ، ويريد أن يَصْرِف قلبه إلى ما يهمُّه فيَجُولُ فى أودية الوساوس والأفـكار بالاضطرار، فلا يَمْلِكُ قلبُه قلبَه ، ولا نفسُه نفسَه ، ويشتهى الشىء وربمـا يكون هلاكُه فيه ، ويَـكْرَه الشىء ورُبمَا تـكون حياتُه فيــه ، ويستلذُّ الأطعمةَ وتُهْلِكُه وتُرْدِيه ، ويستبشعُ الأدوية وهى تنفعه وتُحْيِيه ، ولا يأمن فى لحظةٍ من ليله أو نهـاره أن يُسْلَب سمعُه وبصره وتَفْلَج أعضاؤه ويُخْتَلَسَ عقله ويُخْتَطَفُ روحُه ، لا يَقْدِر على شىء من نفسه ولا شىء من غيره ، وأىُّ شىء أذلُّ منه ؟ فهذا أوسطُ أحواله فليتأمَّلْه ، وأما آخرُه وموردُه فهو الموت الذى يَسْلُب منه جميع هذه النِّعَم المؤقتة ، ويَعُود جماداً كما كان أولَ مرةٍ ، أى يَسْلُبُ روحه وسمعه وبصره وقدرتَه وحِسَّه وإدراكَه وحركته ، ويَعُود لا يَـكُون شيئاً مذكوراً ، أى يُوضَعُ فى التراب فيصير جيفةً مُنْتِنة قَذِرة كما كان فى الأول نُطْفَةً مَذِرَة ، ـ ولا أدرى أىُّ عالِمٍ[1] نصرانىّ يتردَّد فى توقيع مِثل هذه الصفحة ؟ ألم يكن هذا الذى « لَمْ يَـكُنْ شَيْئاً مَذْكُوراً » كلمةً لتِرْتُلْيَان ردَّدَها بُوسُويه ؟

---

(١) إن العقول الـكبيرة أحياناً يتحد تفكيرها ، وتتحد عباراتها وليس معنى هذا التوافق أن الغزالى متأثر بروح نصرانى (!) .

٣

وفى الشرق لم يُسْبَق الغزالىُّ فى فلسفة الأخلاق ، وهو لم يَكَدْ يُقلَّد كما أقول، وقد اتَّفَقَ له ما كان قد اتفق لابن سينا ، وذلك أن ما تَمَّ لأثره من اتساعٍ وكمال ألزم خُلَفاءه بالصمت ولا غَرْوَ ، فقد بَلَغ الذِّروةَ التى استطاعت أمتُه أن تَرْقَى إليها ، وقد كانت أقصى نقطةٍ ، وقد كانت أبعدَ حَدٍّ ، فبَقِىَ الإسلامُ عندها حتى الآن .

وسببان حَالَا دون تَقَدُّم الدراسات النفسية لدى الأمم الإسلامية ، وهما : حالُ المرأة الذى جَعَل من المتعذر وقوعَ دراساتٍ دقيقةٍ فى الشعور كالتى أُفْرِد لها فى الغرب طِرازُ القصةِ[1] البالغُ الحُظْوَة ، وخُلُوُّ الدين المحمدىِّ من عادة الاعتراف السِّمْعِىِّ ، وهذا العلمُ النفسىُّ الكثيرُ الرقة[2] ، والذى نُظِّم ببراعةٍ فتعلمه الإسلامُ من النصرانية فى القرن الحادى عشر ، والذى تَجِدُ أصولَه فى مُزَاولَة حياة النُّسك ، عاد لا يتَجَدَّد بعدما قَطَعت الحروبُ الصليبيةما بين الإسلام والعالَم النصرانىّ من صلات، ولنا أن نعتقد أن متصوفةَ المسلمين ، الذين حُرِموا عَوْناً أجنبيًّا كهذا ، لم يُوَفَّقُوا وحدَهم لمعرفة جميع هذه المشاعر التى كانت تَصِفُها نظرية النُّسُك ، فبقيت هذه النظريةُ ساكنةً سكونَ الدين الذى كانت قد ضُمَّتْ إليه ، وإن شئت فقل خاثِرةً بلا نُسْغٍ .

داومَ نوعُ الحِكَم والأمثال وأصول البيان ، الرائجُ كثيراً منذ عصر الأُمويين، على الازدهار بعد الغزالىّ ، وامتاز فى ذلك اثنان من معاصريه ، وكلا الاثنين معروفٌ لدى المستشرقين ، فأما أحدُهما فهو الميدانىُّ (المتوفَّى سنة ٥١٨)[3] ، وقد كان

---

(١) وهذا أيضاً من إفك المستشرقين فإن حال المرأة فى البلاد الإسلامية كان أرقى كثيراً من مثيلاتها فى الغرب .

(٢) وعادة الاعتراف لم يتعلمها الإسلام من النصرانية ، ولا يشرفه هذا العلم ، بل هو ينكرها من أساسها ويقيم الصلة مباشرة بين المرء وربه .

(٣) انظر إلى فريتاغ ، أمثال العرب ، بون ، ١٨٣٨ ــ ١٨٤٣ .

مفضالًا جامعاً للأمثال على الخصوص ، وأما الآخر فهو الزَّمَخْشَرىُّ [١] ، وقد كان أديباً دقيقاً وشارحاً كبيراً وكاتباً خصيباً ومفسراً للقرآن مشهوراً ، وكذلك يوجد كتابٌ مَدِينٌ لمؤلِّفٍ ظَهَرَ بعد أولئك بزمنٍ طويل ، زاخرٌ بالعَنْعَنات والحكايات والأشعار والأمثال ، فيؤلِّفُ موسوعةً خُلُقيةً شعبيةً حَيَّةً وَقَفَتْ نظرَ فريقٍ من علماء الغرب أيضاً ، وذلك الكتاب هو « المستطرَف » للأَبْشِيهِىّ [٢] .

ومع ذلك فإننى لا أَقِفُ المكانَ الضيق الذى أتصرف فيه على أىٍّ من هؤلاء المؤلِّفين ، بل على آخرَ أقلَّ شهرةً كعالمٍ خُلُقىّ ؛ وأكثرَ أهميةً كما نَرَى ، وأعظمَ إمتاعا من حيث وِجهةُ النظر التى وُضعنا فيها ، أىْ أننى أُريد الكلامَ عن العالِم نصيرِ الدين الطوسىِّ . وليس نصيرُ الدين الطوسىُّ مجهولاً فى الغرب ، فله مكانٌ واسع فى تاريخ العلوم ، ومما يُقَصُّ غالباً كيف أعان فاتحى المُغُول فى قِتالهم للخلفاء والمَلاَحدة ، وكيف أقام لهم مراصدَ ووَضَع لهم أزياجاً ملكية ، وكيف قابل ما بين مؤلفات اليونان فى الرياضيات [٣] ، وأقلُّ من هذا عِلْمُنا أن هذا العالِمَ كان فيلسوفاً وخُلُقيًّا ، وأنه ألَّف فى الأخلاق كتاباً بالفارسية اسْمه « أخلاق ناصرى » معدوداً من أروع ما أَنتجت القرونُ الوسطى فى هذا الموضوع ، وتَجِدُ لهذا الكتابَ ، فضلاً

(١) أصل الزمخشرى من خوارزم ، وقد عاش من سنة ٤٦٧ إلى سنة ٥٣٨ ، وكانت مجموعته التى عنوانها « أطواق الذهب » قد ترجمت مرات كثيرة، ونذكر باربيه دوميnار ، أطواق الذهب، خطب الغزالى الخلقية ، متن ، ترجمة ، مقتطف من المجلة الآسيوية ، باريس ١٨٧٦ .

(٢) توفى الأبشيهى حوالى سنة ٨٥٠ ، وكان قد بدئ بترجمة المستطرف إلى الفرنسية من قبل ج . رات ، باريس ـ طولون ، ١٨٩٩ ، وقد ظهر منه مجلدان .

(٣) تاريخ مغول فارس لرشيد الدين ، طبعة كاترمير وترجمته ، باريس ، ١٨٣٦ ،ومذكرتنا عن الأجرام السماوية كما يراها نصير الدين الطوسى ، وقد أدرجت كذيل فى « المباحث فى تاريخ علم الفلك القديم » لبول تانرى ، باريس ، ١٨٩٣ ، وقد عاش نصير الدين الطوسى من سنة ٦٠٧ إلى سنة ٦٧٢

عن ذلك ، فائدةَ كَوْنِه يعرِض فى الأخلاق شكلاً بادىَ الاختلاف عن الأشكال التى تَعرِضها كتبُ الغزالىّ ، شكلاً ليس غيرَما تُقَدِّم المدرسةُ الفلسفية . ونصيرُ الدين الطوسىُّ هو المؤلِّفُ الكبيرُ الوحيدُ الذى ظهر بعد ابن سينا فكان له بأثره وروحه ما يُسَوِّغ اعتبارَه فى مدرسة الفلاسفة ؛ هو المؤلِّفُ الكبيرُ الوحيد المعدودُ تلميذاً لابن سينا الذى شَرَح له كتابَ « الإشارات » ، فنراه مهمًّا لهذا السبب .

وعلمُ الأخلاق عنده، كما نُبْصِرُه بلاعَنَاء من بعض الشواهد القصيرة مع الأسف، هو علمُ أخلاقٍ إنشائىٌّ على الخصوص ، وذلك كنفسيات ابن سينا التى ارتبط فيها ارتباطاً وثيقاً ، وما يساوره من مَيْلٍ إلى العَدَد والتناسب ، فيَجْعَلُ من عِلْم أخلاقه أثراً رائعاً فى مجموعه ، يَضُرُّ هذا الأثر بعضَ الضرر فى جزئياته من ناحيةٍ أخرى ، وذلك لِمَا يوجبه من مخالفةٍ للمشاهدة فى بعض الأحيان، وذلك أنه يَحْمِلهُ إلى التفريق بين ما تدلُّ التجربةُ العامةُ على اختلاطه ، تقريباً ، من الفضائل أو الرّذائل،ويُوجَدُ تضادٌّ بين هذه الطُّرُق الإنشائية ، الهندسيةِ كما يجب أن يقال ، المستعملةِ فى علم الأخلاق ، وطُرُقِ التحليل الرقيق والتأملِ الدقيق التى أُعْجِبْنَا بوجودها عند الغزالىّ ، و بتلك الطُّرُق يُعارَض بين فلكىِّ طوسَ ومواطنِه الإمامِ كما يُعارِض روحُ العلومِ الرياضيةِ روحَ العلوم الفِزْيولُوجية ، ومُجْمَلُ القول ، (وأُوجِّه هذا إلى القراء من غير المستشرقين الذين يوَدُّون الاحتفاظَ بانطباع مَزْجىٍّ صريح عن هذا الموضوع الصعب حَوْل علم الأخلاق فى الإسلام) ، أنه يُمْكِنُ عَرْضُ المذاهب الخُلُقية فى العالَم الإسلامىِّ ، وذلك مع صَرْف النظر عن علم الأخلاق الفقهىِّ الممثَّل بأئمة المذاهب ، بثلاثة عظماء ، وهم : الغزالىُّ الذى هو أعظمُ الثلاثة بمراحل ، وهو يُعَبِّرُ عن علم الأخلاق النفسىِّ ذى المناحى الصوفية والمرتبطِ فى النُّسُك بعُرى لا انفصامَ لها .

وابنُ مِسْكَوَيْه ، وهو يُعبِّرُ عن علم الأخلاق نِصْفِ اللَّقَانِيِّ ونصفِ التجريبيّ ، عن علم الأخلاق الأوليِّ علميًّا منه شعبيًّا ، عن علم الأخلاق العامّ نوعاً ما والذى هو على شىء من اللاأدرية ، وذلك حَوْل جوامع الكَلِم والأمثال ، ونصيرُ الدين الطُّوسيُّ ، وعلمهُ فى الأخلاق قياسيٌّ ، أو سِكُلاَسِيٌّ كما يُمْكِنُ أن يقال، ولذلك فَلْنَقُلْ بضعَ كلماتٍ عن هذا الأخير .

وقد ألَّف نصيرُ الدين كتابَ الأخلاق [١] أيامَ كان يَسْكُن قُهُستانَ بأمرٍ من والى هـذه الولاية : ناصر الدين المحتشم ، وقد طُلِبَ من مؤلِّفنا ترجمةُ « كتاب الطهارة » لابن مِسْكَوِيه من العربية إلى الفارسية ، فوضع نوعاً من الشرح على هذا الكتاب الذى يتناول ناحيةَ الأخلاق فقط ، ثم أضاف إليه كتاباً فى السياسة وآخرَ فى الاقتصاد ، فمن مجموع هذه الأقسام يتألف كتابُه .

ويَسِيرُ نصيرُ الدين على نَهْج الفلاسفة فيكون « موضوعُ » علم الأخلاق أولَ ما يسأل عنه ، فيجيب عن هذا بأنه النَّفْسُ ، وهو ، إذْ يُعَرِّف النفسَ ، يُصَنِّفُ علمَ الأخلاق بين العلوم سالكاً فى هـذا سبيلَ الفلاسفة ، وهو يستخلص الفضائلَ والعيوبَ من تعداد خصائص النفس ، وذلك بطُرُق منطقية ، رياضيةٍ تقريباً ، وهو يَعُدُّ أربعَ فضائلَ أصليةٍ [٢] ، وهى : الحَذَرُ والشجاعة والاعتدال والعدالة ، ثم تؤدى هذه الفضائلُ إلى تقسيماتٍ أخرى ، فيستنتج العيوبَ من الفضائل على وجهين فالوجهُ الأول هو أنه يعتبر تلك عَكْسَ هذه ، فتُعارَضُ الفضائلُ الأربعُ بأربعِ

---

(١) صار نشر كتاب « أخلاق ناصرى » عدة مرات فى الشرق،وكلامناعنه وفق طبعة لكهنئو الحجرية ، ١٨٩١ ، ص ٥٠٨ ، وقد أفرد سبرنفر تعليقاً عن هـذا الكتاب ، مجـلة مستشرقى الألمان ، جزء ١٣ ، ص ٥٣٩ ـ ٥٤١ ، وكذلك انظر إلى ا . فرسل ، عهود جمعية الآداب فى بمبى ، جزء ١ ، ص ١٧٨ .

(٢) الكتاب المذكور ، جزء١ ، قسم ٢ ، فصل ٣ ، ص ١٢٠

عيوبٍ أساسيةٍ [1]، وهى : الجهالة والُجبْن والطمع والظلم ، والوجهُ الثانى هو أنه يعتبر الفضائلَ حدًّا متوسطاً والعيوبَ حدين متناهيين ، أو أنه يذهب إلى ماهو أدقُّ من هذا فيَعُدُّ العيوبَ فساداً فى طبيعة الفضيلة ، وهو، إذْ يقوم بمقارنةٍ مألوفة لدى الفلاسفة والزُّهَّاد ، يُسَمِّى العيوبَ « أمراضاً فى النفس » ، وهو يُعْنَى بمعالجتها معالجةً أصولية منطلقاً من تعاريفها .

« معالجةُ أمراض النفس ، أى طريقة إصلاح العيوب » ، كما أن الأمراض فى طبِّ الأبدان تكافَح بضدها يجب أن تكافحَ الأمراضُ فى طبِّ النفوس بضدها أيضاً ، وقد عَدَدْنا الفضائلَ وأحصينا العيوب التى هى فى أقصى طرفى الفضيلة ، و بما أنه يُوجَدُ أربعُ فضائلَ فإن هذا النظام ينطوى على ثمانيةِ عيوبٍ لاتَزِيدُ ولاتَنْقصُ مع تضادِّها اثنيْن اثنين ، وليس العيبُ هنا هو الذى يباين الفضيلة ، بل العيبُ عن نقصٍ يخالف العيبَ عن زيادة ، ــ ولذا فإن العيبَ، على حسب هذا المفهوم، يُصْلَح بالاستعانة بعيبٍ مقابل ، ثم تكتسب النظرية بياناً أكثرَ تماماً [2] :

فاعْلَمْ أن طريقة معالجة الأمراض النفسية تَقُوم على التفريق بين هذه الأمراض أولًا ، ثم على معرفة أسبابها وأعراضها ثم على العناية بمعالجتها ، فالأمراضُ هى اختلالُ توازن الأمزجة ، والمعالجةُ تقوم على إعادة هذا التوازن ، وبما أن قُوَى الإنسان ثلاثةُ أنواع كما قلنا ، وهى قوةُ التمييز وقوةُ الدفع وقوةُ الجذب ، فإن اختلال هذه يُمْكِنُ أن يقع على وجهين ، وذلك إما باضطرابٍ فى الكمية و إما باضطرابٍ فى الكيفية ، أىْ إما بزيادةٍ وإما بنقصٍ فى توازن القوة ، أو بفسادٍ فى طبيعة القوة نفسِها .

---

(١) الكتاب المذكور ، فصل ٥ ، ص ١٣٤

(٢) الكتاب المذكور ، فصل ١٠ ، ص ٢٢٥ .

ولذلك يُوجَدُ الأمراض ثلاثة أنواع ، وهى : الزيادة والنقصان والفساد ، ومن ذلك أن أمراض القوة الدافعة هى الغضبُ عن زيادةٍ والجُبْنُ عن نقصٍ والخوفُ عن فساد ، ومن ثَمَّ ترَى أن النَّهْج نهجٌ سِكْلَاسىٌّ ، ويتجلَّى هـذا النقصُ الذى ألمعنا إليه آنفاً على أنه مشتقٌّ من إفراطٍ فى البحث عن التناسب بهذا المثال ، وهو أننا مُوَجِّهُون هَمَّنا إلى تَبَيُّنِ الفرق بين الجُبْن والخوف ، فَلْنَسْتَمِع إلى ما يقوله فيلسوفُنا عن الغضب أيضاً :

إن (١) حركة النَّفْس هى أصلُ هذا المَيْل ، فمتى حَدَثت هذه الحركة بشدةٍ اشتعلت نارُ الهياج وفار الدمُ وامتلأ الدماغُ والشرايين ببخارٍ يُظْلِمان به ، ويستتر العقلُ ويَضْعُف عملُه ، ولهذا قال الحكماء : إن دماغ الإنسان فى الغضب كغارٍ فى الجبل مملوءٍ ناراً ، فلا يَخْرُج من بين اللهب والدُّخَان غيرُ حَسيسٍ وزفير ، ويَسْطَع من كلٍّ ناحية لَمَعانُ الاضطرام ، فمتى صار الإنسان فى هذه الحال كان من الصعب كثيراً تسكينُ هذه النار وإطفاؤها ، ولم يؤدِّ كلُّ ما يُصْنَع فى هذا السبيل إلى غير زيادة صَوْلة الحريق وشدته ولِذَا لا تُسْفِرُ كلُّ محاولة فى النُّصح عن غير زيادة الغضب، ولا ينشأ عن كلٍّ سعيٍ فى إعادة السكون غيرُ زيادة احتراق النار .

وفضلاً عن ذلك فإن أحوال الغضب تختلف باختلاف طبع الناس وتركيب أمزجتهم ، فمن الأمزجة مايشابه مُرَكَّب الكبريت الذى يلتهب عند أقلِّ شرارة، ومن الأمزجة ما يشابه الزيت الذى يَتَّقِدُ بأصعبَ من ذلك .

ويجب أن يعالَج الغضبُ فى أسبابه ، ويَعُدُّ مؤلِّفنا عشرةً من هـذه الأسباب لا يَلُوح لنا اختلافُ كثيرٍ منها إلاَّ بالأشكال ، وتكاد تكُونُ الكِبْرَ والسُّخْرِيةَ والخداعَ والعنادَ وروحَ الانتقام . والخداعُ رأىٌ فاسدٌ يستقرُّ بالنفس ، وذلك أن

(١) الكتاب المذكور ، ص ٢٣٩ وما بعدها .

المتكبر يَعُدُّ نفسه جديراً بإعزازٍ استثنائىّ فيُخادِعُ نفسَه ، فلْيُلقِ المتكبرُ نظرَه على عيوبه ولْيَرْجِعْ بصره إلى الآخرين لِيَرَى أن المزيةَ لاتُعْوِزُهم ، ولا يتكبَّر من يقابلُ بين نفسه وبين الآخرين ، ويكون المختالُ فخوراً بأمورٍ ظاهرية فيه ، وهذه عوائدُ قَصِفَةٌ لا يُضْمَنُ دوامُها ، هو يُباهِى بغِناَه ، ولكن من يَضْمَنُه حِيَالَ اللصوص؟ هو يُبَاهِى بنسبه ، ولكن لنفترض ظهورَ هذا الجدِّ الذى يَعْتَزُّ به أمامه ليقولَ له : إن هذه المزايا التى تفاخِر بها هى مزاياى ، فأين مزاياك الخاصة ؟ فما يكون جوابُه عن مِثْلِ هذا السؤال ؟ ويَقْضِى روحُ النقَّاش والمناقرة على الأُلفة ويُولِدُ الحقدَ ، مع أن الأُلفةَ والمحبة نابِضَا العالَم ، وذلك كما عُرِض فى فصلٍ آخر من هذه الأخلاق ، وهكذا فإن هذين العيبيْن هما أكثرُ ما يكون تقويضاً ، وذلك لأنهما يَهْدِمان نظامَ العالَم ، ويَقُوم روحُ الانتقام على الألم الذى يُشْعَر به فى احتمال الإهانة ، ولا ينتقم العاقل قَبْلَ أن يطمئن إلى أن الانتقام لا يُسْفِرُ عن تَضَرُّره بما هو أعظم ، وهو يتعلَّم بهذا تقديرَ الحِلْم وتُبَاح السُّخْريةُ على أن تُبْدَى باعتدال ، وما أكثر من يَبْدَءون السّخْريةَ بلا سوء قصد ، ثم يجاوزون الحدودَ فيثيرون الغضب ، ويُوجَدُ للخِداع وعدم الصدق ألفُ شكل ، فهما يشاهَدان فى أمور المال والوجاه والألفةوالحُبِّ . ولا ترَى إنساناً ولا شعباً خالياً من هذه النقيصةتماماً، ولكنها أكثرُ ما ترُى فى الأرمن والروم على حين تُبْصِرُ الوفاءَ أكثرَ ما يكون شيوعاً عند التُّرْك ، ويُعَدُّ الطمع والوَلَعُ بالأشياء الثمينة عيبَ الأقوياء من الناس ، فهو يَدْفَعهم إلى اقتراف الجرائم الكبيرة .

وقد أدَّى كتابُ نصير الدين إلى تقليده فى كتبٍ كثيرة ، وأكثرُ هذه الكتب انتشاراً هو كتاب « أخلاقِ كاشِفِى » الذى يُرَوِّجه باعة الكُتُب فى الشرق فى الوقت الحاضر .

الفصل السابع

التصوف قبل الغزالى

لا يَصْدُر التصوف الإسلامىُّ عن القرآن ، ويَظْهَرُ هـذا أولَ وهلة ، وقد لاحظنا ذلك فى كتاب آخر[1] بما فيه الكفاية ، وما يُرَى فى الإسلام من تصوفٍ تَجِد له مصادرَ غريبـةً عن الإسلام ، وأولُ ما يُرَى هو أنه لا يُمْكِنُ أن يُبْحَث عنها فى غير النصرانية والفلسفة اليونانية وأديان الهندِ وفارسَ ، وفى اليهودية ثانويًّا .

والواقعُ أن جميع هذه المؤثِّرات ، كما يشاهَد ، أثَّرَ فى تـكوين التصوف الإسلامىّ ومن ثَمّ يُزَوِّد تعدادُ هذه المصادر ـ وذلك كما أبْصَرْنا عند البحث فى الأخلاق ـ بتصنيفٍ أكيدٍ مباشرٍ سَهْلٍ عن هـذا الأدب الضخم الذى أدت إليـه دراسةُ التصوف فى دين محمد دراسةً مذهبيةً قائمةً على التجربة .

واسمُ « التصوف » هو ما أُطْلِق على المذهب الصوفىِّ الرئيسِ الذى أُدْخِل إلى الإسلام واتَّخَذَ فيـه طابعاً سُنيًّا ، وسنتناول التصوف بشىء من التفصيل ، وسوف نَرَى أن مذهبَ الزُّهدِ الذى انتحله التصوفُ وهو مذهبٌ مُعَيَّنٌ جدًّا سَهْل جِدًّا أكيد جِدًّا ـ ليس سوى الزُّهد النصرانىّ[2] بجميع أقسامه الملائمة لعقائد الإسلام ومبادئه الجوهرية ، ولِذَا فإن المؤثِّر النصرانىَّ يَـكُون قد أحدث أوسعَ مَجْرًى فى أدب المسلمين التصوفىّ ، ـ وهناك مَجْرًى كبيرٌ آخرُ كانت قد أحدثته

---

(١) انظر إلى المحمدية ، قسم ١ ، الفصل الأخير .

(٢) الفـكرة نفسها المسيطرة على الـكاتب ... !!!

العَنْعَنَاتُ الأفلاطونية الجديدة ، ونحن ، حينما تكلمنا عن الفلاسفة ، رأينا مقدارَ ما كانت ما بعد طبيعتهم مشبعةً به من التصوف ، فتَدْنو من تَصَوُّف الأفلاطونية الجديدة دُنُوّ هذا التصوف منها ، وسوف نُبَيِّن ، بما هو أصرحُ من ذلك ، كَوْنَ نفوذ الأفلاطونية الجديدة السائدِ أَسْفَرَ فى الإسلام عن مذهبٍ فى التصوف خالصٍ ، وهو مذهبُ « الإشراق » المهمُّ الذى يَظْهَرُ أنه ذو تأثير واسع بما فيه الكفاية ، ولكن مع عدم بلوغه درجةً يَقَعُ بها موقع الرِّضا لدى السُّنِّيَّة . ولذا فقد اضْطُرَّ إلى الاختفاء ، — ولم يكنْ لديانات الهند وفارسَ من التأثير الكبير فى التصوف الإسلامىِّ ما أمكن تَوَقُّعُهُ فى بدء الأمر ، وإنما يجب أن يُبْحَث عن أكثر هذه الآثار حَساسِيَّةً إمَّا فى بعض الطوائف كطائفة الإسماعيلية التى هى من الإلحاد بحيث عادت لا تنْتسب إلى العالَم الإسلامىّ بالمعنى الصحيح ، وإما فى أشكال النُسُك الظاهرة ، وذلك فى طقوس الدراويش التى يتخذونها لبلُوغ الوَجْد . بَيْدَ أن دراسة هذا الموضوع الأخير دراسةً علمية تقتضى الاستعانةَ بالعلوم الطبية ، وهذا مما لا نُعْنَى به هنا — ثم إنه كان لليهودية ، بالقَبَّالا ، تأثيرٌ كبير فى التصوف الإسلامىّ ، ولكن هذا التأثيرَ جاء متأخِّراً ، وهو ذو طابع فلسفىّ قليل ، فترانا نُمْسِكُ عن تناوله بالبحث فى هذا الكتاب .

والخلاصةُ هى أننا إذا عَدَوْنا العِلْمَ القَبَّالِىَّ الحرفىَّ وَجَدْنا ثلاثة مؤثِّراتٍ كبيرة عَمِلَتْ فى التصوف الإسلامىّ،وهى المؤثِّرُ الهندىُّ والمؤثِّر اليونانىّ والمؤثِّر النصرانىّ ، فأما المؤثِّرُ الأولُ فهو إما أن يكون قد بَقِىَ خارجيًّا أو أن يكون قد نَزَع من الإسلام نَزْعاً تامًّا مَنْ عانَوْه فى الأساس ، وأما الثانى فقد عَمِل فى أناسٍ من ذوى

النفوس الممتازة وجعل منهم أنصافَ ملاحدة فاضطُرَّ إلى التوارى ، ولذا فإن شكل التصوف الذى صار سُنّيًّا نصرانىُّ[١] الأساس، وإنا نُضيفُ، كحاصلٍ لهذا المَبحث، قولَنا إن التصوف الإسلامىَّ السُّنِّىَّ لا يقول بوَحدة الوجود .

تأخَّرَ ظهورُ التصوف فى الإسلام بعضَ التأخر ، وهو لم يَبْلُغ شيئاً من النُّضْج إلا حين قيام المذاهب الكبرى ، أى فى أواخر القرن الثانى من الهجرة ، حتى إن اسمه لا يَرْجع إلى أوائل الإسلام ، ففى بدء هذا الدين كان الناس الذين يَتَبَتَّلُون بأعمال الوَرَع والتقوى ـ وقد وُجِدَ من هؤلاء منذ الأصل ـ يُدْعَوْن زُهَّاداً أو عُبَّاداً ، أو رُهباناً فى بعض الأحيان ، وكانت هذه الأسماء تنِمّ على طِرازِ عيشٍ ، لا على مذهبٍ أو معتقد مُعَيَّن ، وكانت كلّ طريقة تُباهى بنُسَّاكها[٢] ، وكذلك كلمةُ الصوفىِّ استُعْمِلَت فى البُداءة ، وكانت هذه اللفظة تُطْلَق على أناسٍ انقطعوا إلى حياةٍ صوفية ، ولكن مع ذهابها إلى عدم ابتسارٍ فى أمر سُنِّيَّتهم ، وقد أمْكَنَ الغزالىَّ والسُّهْرَوَرْدِىَّ أن يتكلما عن صوفيةٍ فاسدين وأن يَشْهَدا بوجود زمنٍ اتُّخِذَت فيه هذه الكلمة من ناحيةٍ سيئة كما اتخِذَت كلمة المتكلمين ، غير أن كلمة الصوفىّ بَقِيَتْ خاصةً بصُوفية السُّنِّيَّة نتيجةً لأعمال هؤلاء العظماء وعند ما وَطَّدَت السُّنِّيَّةُ مذاهبَها وأَصَّلَتْها .

ومن أين أتت هذه الكلمة ؟ لقد دار نِقَاشٌ بين العلماء حَوْل اشتقاقها ، وعَرَض المسلمون أنفسُهم[٣] عِدَّةَ حُلُولٍ لهذه المُعْضِلَة ، ويقوم أرجحُ حَلٍّ على

---

(١) وهذا أيضاً من خبط المستشرقين .

(٢) الرسالة القشيرية ، وسوف نبحث فيها فيما بعد ، ورقة ١١ .

(٣) السهروردى ، عوارف المعارف ، تجد فى هذا الكتاب بابا عن هذه المسئلة ، فصل ٦ ، الإحياء ، ١ ، ص ١٤٤ ، ـ انظر إلى تعليق نلدكه فى مجلة مستشرقى الألمان ، ٤٨ ، ص ٤٥ وما بعدها .

القول بأن هذه الكلمة جاءت من « الصوف »، والصوفيُّ هو من يَلْبَسُ الصوف، هو من يَلْبَسُ الصوف الخَشِن ، هو الناسك ، هو الزاهد ، وتكون الكلمة نصرانيةً بهذا المعنى ، ومن ذلك أن اليعقوبيَّ أبا الفرج قال ، حين تَكَلَّمَ عن إمبراطورٍ بِزَنْطِيٍّ تَرَهَّب : « إنه[1] لَبِس الصوفَ »، ونحن نقول إنه صار راهباً، وكلُّ ما نقول عن التصوف يطابق هذا الاشتقاق أكْثَرَ من مطابقته لكلمة سُوفُوس اليونانية التى تجىء بمعنى الحكيم ، وأما التقرُّب من فِعْل « صفا صَفْواً » وهو نَقيض « كَدِرَ كَدَراً » فأمرٌ مُغْرٍ لو كان علمُ النحو يُجيزُه على وجهٍ ما .

وظَهَر أولُ رجلٍ لُقِّبَ بالصوفيِّ فى الإسلام حَوَالَىْ منتصف القرن الثانى من الهجرة[2] ، وكان هذا الرجل عابداً يَكَنَّى بأبى هاشم ، ولا نكاد نَعْرِف عنه شيئاً غير كَوْنه مات سنة ١٥٠ هـ وأنه أقام فى الرملةِ من بلاد الشام أولَ زاوية للصوفية ، ولكن إنشاء هذا الرجل لزاويةٍ تقليداً لأديار النصارى[3] لا رَيْبَ ـ هذه الأديار التى لم تَكُنْ قليلةً فى هذه البقعة ، و إطلاقَه على رهبانه لقب الصوفية ـ لا يعنى وجودَ تأثيرٍ شخصيٍّ كبيرٍ له فى هذا المضمار ، ولا يَعْنى وجوبَ عَدِّه مصدرَ حركةٍ دينية واسعة ولا صانعاً لهذه الحركة ، وما كان لأدباء الصوفية ، الذين لم يُعْوِزْهم ، قَطُّ، أن يزْكُمُوا اعْنَعَنات وأقاصيصَ تكريماً لأكابر الزُّهاد ، أن يَدَعُوا أبا هاشمٍ فى الظِّلِّ لولا أن كان قليلَ الأهمية. وأَفترضُ أن أول رجل سار بالتصوف قُدُماً هو زاهدٌ آخرُ كما هو الأحرى ، هو زاهدٌ أشهرُ من أبى هاشم ، هو زاهدٌ يَذْكُره جميعُ مؤلفى المسلمين فتُعْزَى إليه حِكَمٌ كثيرة ، هو زاهدٌ كان مؤسساً

(١) انظر إلى أبى الفرج ، تاريخ الدول ، طبعة الصالحانى ، ص ٣٣٣ ، وكذلك استعمل الغزالى تعبير « أصحاب الصوف » ، إحياء ، ٣ ، ص ٢٤٣ .

(٢) ساسى ، نفحات ، جزء ١٢ من مجموعة اللمحات والمختارات ، ص ٣٧٢ ، تعليق .

(٣) وذلك أيضاً من إفك المستشرقين .

لأحد مذاهب الفقه فى الإسلام، هو سفيان الثَّوْرِىُّ ، وكان سفيانُ الثَّوْرِىُّ معاصراً لأبى هاشم الذى التقى به على ما يحتمل ، ونحن نراه [(١)] قد زاول الزهدَ مع كثيرٍ من الأصحاب تُذْكَرُ بينهم امرأةٌ اسمُها رابعة العدوية البصرية (المُتَوَفَّاة سنة ١٣٥) كما يُذْكر الفقيهُ شَيْبَان الراعى الدمشقىّ الذى زَهِدَ فى الدنيا فذهب ليَقْضى حياته ناسكاً فى جبل لُبنان ، وقد أدّى هـذا الوجيهُ فريضةَ الحجِّ مع سفيان فتُعْزَى إليه كراماتٌ ، ومنها أنه أنزل الغَيْث ، كما قيلَ ، عندما أراد أن يتوضَّأ ، ومنها أن الأسد انقادله ذاتَ يومٍ كما انقاد الذئبُ لفرنسوا الأسِّيزىِّ ، وقد عَزَّرَ الزاهدُ الوحشَ وقَرَصَ أذنه وصرفه ، وقد تُوُفِّىَ شَيْبَةُ سنة ١٥٨ ، وتُوُفِّىَ سفيانُ سنة ١٦١ .

وتاريخُ أدب التصوف زاخرٌ فى الإسلام ، ولـكن من المؤسف أن نَأى قليلًا عن هذه الأصول ، ومن بين الوثائق التى يزَوِّد بها نَذْكُر كتابَ « نَفَحَات » للشاعر الفارسىِّ جامِى ، الذى أتمَّه سنة ٨٨١ ، وألَّفه وَفْقَ كتابٍ عربىٍّ أقدمَ منه اسمُه «طبقاتُ الصوفية» للسُّلَمِى النَّيْسَابورىّ [(٢)]، وكتابَ «الطبقات الـكبرى» [(٣)] للشعرانىّ ، و« الرسالةَ القُشَيْرِية» التى سنعود إلىالـكلام عنها فيما بعد ، و « تذكرةَ الأولياء » للشاعر الفارسىّ فريد الدين العَطَّار التى طُبِعَتْ وترجِمَت من قِبَل باڤه الـكُرْتِلِّى [(٤)] ، وقد ألقى س . دو ساسى نوراً قويًّا على مذهب الصوفية وتاريخها

---

(١) أبو المحاسن ، طبعة جوينبول ، ١ ، ص ٣٦٥ و ٤٢٤ و ٤٣٢ .

(٢) مات هذا المؤلف سنة ٤١٢ على رواية حاجى خليفة ، انظر إلى بروكلمان، الأدب العربى، ١ ، ص ٢٠١ و ٤٣٣ .

(٣) كان هـذا الـكتاب قد طبع سنة ١٢٧٦ ، وكان ظهور عبد الوهاب الشعرانى فى وقت متأخر ، فقد عاش فى القاهرة وتوفى سنة ٩٧٣ .

(٤) ترجمت تذكرة الأوليـاء وطبعت من قبل باڤه الـكرتلى وفق مخطوط ويفورى فى المـكتبة الوطنية ، باريس ، ١٨٨٩ .

مستعينا بالنَّفَحَاتِ والرسالةِ القُشَيْرِية على الخُصُوص [١] ، وقَبْلَ دو ساسى كان تُولُوكُ قد وَضَع مُتَعَجِّلًا تاريخًا للتصوف (١٨٢١) [٢] ، وأخيراً أَظْهَرَ مسيو مِرْكِس نَظَراتٍ إجماليةً حَوْلَ هذا الموضوع الواسع [٣] .

ويلاحَظُ على رأس تَرَجمات الطُّرُق الـكبرى التى عَرَضها هؤلاء المؤلفون رجلان كانا ذَوَىْ أثرٍ بالغ فى التصوف ، ولنا تحت هالة الـكرامات التى أحاطتها القصةُ بها ، ماقد نُبْصِرُ به بعض السِّمَات الحقيقية ، والرجلان هما : ذو النُّون المصرىُّ وأبو يزيد البِسطامىّ الفارسىُّ ، وكان ذو النون ابناً لأبوين نُوبِيَّيْن من إخْمِيم ، وعاش ذو النون فى مصرَ ومات فى الجيزة سنة ٢٤٥ ، ويَظْهَر أنه قَضَى حياةً مشابهةً فى التقشف لحياة نُسَّاكِ مصرَ ، فـكانت إماتاتُ النفس العنيفةُ الجافيةُ بعض الجفاء لاتنافى طمأنينةَ نفسِه ، وكان بالغَ التأثير فاتَّفَقَ له نفوذٌ كبير فى أهل مصر ، واتهمه بعض الحساد بالزندقة فوَشَوْا به إلى الخليفة المتوكل ، فأَمَر الخليفةُ بأن يؤتى به إلى بغدادَ حيث ألقاه فى السجن ، ثم تأثّر الخليفةُ بصبره وبلاغته فأعاده إلى مصرَ مُـكَرَّماً ، ويُنْسَبُ كثيرٌ من الأقوال والعنعنات الصوفية إلى ذى النون .

وأصلُ أبى يزيد البِسطامىّ من مدينة بِسطامَ بصُقْعِ قُومَس ، وقد انقطع فى الشام إلى حياة الزُّهد ، وقد اجتمع بعدد كبير من العلماء ، اجتمع بأحد عشر ومئةِ عالمٍ كما رَوَى مؤلِّف « التذكرة » وهـذه الرواية تثير الاستغراب ، وأقلُّ ما يدلُّ عليه هـذا كَوْنُ أبى يزيد ذا نفس محبـةٍ للاطلاع ، وكَوْنُه لَقِيَ بين هـذا العدد الـكبير مَنْ هم نصارى على ما يُعْتَقَد . ولما عاد إلى بِسطام أنـكره مواطنوه الذين

---

(١) لمحات ومختارات ، جزء ١٢ ، النفحات ، وكانت النفحات قد طبعت فى كلـكته ، ١٨٥٩ .
(٢) تولوك ، التصوف ، برلين ١٨٢١ .
(٣) ا . مركس ، تاريخ التصوف العام ، أفـكار وقواعد ، هيدابرغ ، ١٨٩٣ .

طردوه من مدينتهم خمسَ مرات، و يَظْهَرُ أنه كان حادَّ الطبع شامخَ الأنف ، وكان مُبْتَلًى بالزَّهْوِ ابتلاءَ القِدِّيس أنطوان ، فيَظُنُّ أنه عَلَّامةُ زمانه الأولُ ، و يُنَقِّبُ عن خَبَايا قلبه أربعين عاماً فيُدْرِك فى نهاية هــذه المدة أيضاً « أن زُنَّار الوثنية حَوْل خصره » ، أى أن عنده من المُيول ما يَتَّجِه إلى غير الله ، وهو يَزْعُم أنه غُذِّى تغذيةً خارقة للعادة فى أربعين سنــة ، وهو يَعُدُّ للتصوف عِدَّةَ درجات ، ولم يَعِزْ ذو النون سوى ثلاث درجات ، وهى الذُّهْلُ والقُرْب من الله والاتصال الباطنىّ ، ويتكلم البِسطامىُّ عن درجتين أصليتين عاليتين جِدًّا ، وهما القُرْب والفناء ، فلا بُدَّ من الوصول إلى مرحلة « الفناء » للقاء الله . وسنقوم بتقدير هذه الـكلمة بعد قليل . وقد قام بمعراجٍ كما قام محمد . ومن الواضح أن ظَهَر فى قصته وطَبْعه بعضَ الظهور من خِلال الزَّهْو الذى يساور زُهَّادَ الهنود ، ويُعْزَى إليه بجانب هذا كلامٌ حَسَنٌ حَوْل التسليم إلى الله و إعانة القريب وغير ذلك من أعمال التقوى ، وكانت وفاتُه سنة ٢٦١ .

وكثيرٌ من الزُّهَّاد الذين ذُكِرُوا فى كُتُب التراجم هم من خُراسان ، ومما يَجْدُر قَيْدُه أن المركز الرئيسَ لدراسات الصوفية فى ذلك الدَّوْر الأول إذا كان فى سورية ، حيث لم يمكِنْ أن يجهلُوا التصوفَ النصرانىَّ ، فإن بُعْدَ أماكن الأصل ، أى خُراسانَ ومصرَ ، بالنسبة إلى مراكز الحياة الإسلامية ، من جهة أخرى ، يُثْبِتُ أن التصوف وُقِفَ عند حــدود الإسلام لطويلِ زمن ، وأنه لَقِيَ بعضَ العناء للنفوذ فيه ، وكان إقليمُ خراسانَ خصيباً فى البِدَع أو فى النَّهَضات الدينية ، ولا مِراءَ فى أن التصوف وُلِدَ مِثْلَ بِدْعة تقريباً .

والرسالةُ القُشَيْرية [1] هى أشهرُ كتابٍ ظهر قبل الغزالىِّ فى التصوف ، ففيه

(١) الرسالة القشيرية ، ودراستنا لهــذه الرسالة هى وفق المخطوط العربى ، رقم ١٣٣٠ ، فى المـكتبة الوطنية بباريس .

نجدُ تاريخاً وعَرْضاً كاملًا مُنَسَّقاً عن التصوف ، وتَسِيرُ بنا هـذه الوثيقةُ إلى دَوْرٍ متأخر ، وذلك لأن أبا القاسم عبدَ الكريم القُشَيْرِىَّ أَلَّف كتابَه هـذا سنة ٤٣٧ وتُوُفِّىَ سنة ٤٦٥ ، وكان أستاذاً لأستاذ الغزالىّ : الفارمَدِىّ ، وكان ينتسب إلى مذهب الأشعرىّ الذى كانت تُعَدُّ فيه جميعُ مذاهب الإسلام السُّنِّيَّة ، و يَسْعَى التصوفُ ، تحت قلمه ، أن يُثْبِتَ سُنِّيَّتَه ، وهو يَبْلُغ من إبانةِ نفسِه بسهولةٍ وحزمٍ وفيضٍ ما يَدُلُّ على شعوره معه بنشوئه . و يظهَرُ أن القُشَيْرِىَّ كان قبل الغزالىِّ ، ذاك الرجلَ الذى فَعَل أكثرَ من سواه لتوطيد السّنِّيّة الصوفية فى الإسلام . و إذا ما نُظِرَ إلى تقدير الغزالىّ وُجِدَ أن القُشَيْرِىَّ مسبوقٌ فى هـذا الطريق بالحارث المُحاسبىّ المتوفى سنة ٢١٣ .

والرسالة القشيرية مجموعةٌ حسنة الترتيب فى التعريفات والأحكام ، وذلك من حيث الأحوالُ والاستعداداتُ والصفاتُ الصوفيـة ، ولم يَـكُن العَرْض فيها على طريقة عقلية ، ومع ذلك فإن المذهب فيها واضحٌ جدًّا ، وما اشتملت عليه من أخبار كثيرة مجموعة عن كلِّ مادة ومعزوةٍ إلى كثيرٍ من المؤلِّفين يُثْبِتُ مقـدار ما كان لهذا النظام فى الأفـكار والمشاعر من شَغْلِ بالٍ فى الإسلام . و إذا عَدَوْت بعضَ المداخل وجـدتَ هذا الـكتابَ يُقَسَّم إلى قسمين أساسيين خاصين بنظريتين كبيرتين ، إحداهما نظريةُ الأحوال الصوفية التى تجدُ أصولَها فى النصرانية لا ريبَ ، ولـكن مع مَنْحِ الصوفيـة إياها ضبطاً وتنسيقاً لم يجْرُؤْ على منحها إياها لَاهُوتيُّو النصرانية الذين هم أكثرُ تحفظاً فى هـذه الأمور ، والأخرى هى نظريةُ الأخلاق النُّسُـكية التى هى نصرانيةٌ بكلِّ جَلَاء ، ولْنَقُلْ شيئاً عن كلٍّ من النظريتين .

وينطوى اصطلاحُ الصوفية على عددٍ من الألفاظ المستعملة التى تكتسب معانى صوفيةً ، وهذه ألفاظٌ كالأوقات والأحوال والمقامات ، فيَدْخُل ضِمْنَ اصطلاح الأحوال ما يكون من انزعاج وقبضٍ وبَسْطٍ وهَيْبةٍ وأُنْسٍ وجمعٍ وفرق وذوقٍ وسُكْر ، وتُعَبِّرُ هذه الكلماتُ عن إحساس النَّفْس فى قُرْبها من الله ، وليست هذه الكلماتُ غامضةً إجمالًا ، فمن السَّهل أن يُسْتَشَفَّ معناها ، وأن يُتَصَوَّر أنها تُعْرِبُ عن سُلَّم التأثُّرات القليلةِ العدد مبدأً ، ولكن مع تنوُّعها إلى غير نهاية ، والتى تَنْبَسط عليها حكاياتُ العِشق الإلٰهىّ ، ومع ذلك فإن التصوف ذهب إلى مَنْح هذه الألفاظ تعريفاتٍ عليها طابعٌ من الزَّعم والحذلقة السِّكْلَاسية يغمض بها المعنى أكثرَ من أن ينجلى ، وقد أدت هذه التعريفاتُ إلى طُرُزٍ فى الكلام غريبةٍ وضَرْبٍ من القول محفوظٍ مما يجعَل دراسة التصوف أمراً عسيراً جدًّا [1].

ومن ذلك أن « الأوقات » ، كما يمكِن أن يُحْزَر ، هى الأزمنةُ التى يختارها الله ليتصل ، على وجهٍ حِسِّىّ خاصةً ، بنَفْسٍ تَبْحَث عنه ، وإليك أحدَ التعريفات التى يُقَدِّمها القُشَيْرِىّ (ورقة ١٨) : « الوقتُ حادثٌ متوهَّمٌ عُلِّق حصولُه على حادث متحقَّق ، فالحادثُ المُتَحَقِّقُ وقتٌ للحادث المتوهَّم، تقول آتيك رأسَ الشهر ، فالإتيانُ متوهَّمٌ ورأسُ الشهر حادثٌ مُتَحقّق ، فرأسُ الشهر وقتُ الإتيان » ، — والمقاماتُ أحوالٌ ثابتة تستقرُّ بها النفس فى أثناء نشوئها الصوفىّ ، وهذه ما تسميه القديسة تريزُ « حصونَ » النفس . وإليك كيف يُعرِّفُها القُشَيْرِىُّ مُفرِّقًا بينها

(١) يوجد لدينا معاجم عن اصطلاحات الصوفية أشهرها « كتاب التعريفات » للسيد الشريف الجرجانى (المتوفى سنة ٨١٦) ، وكان هذا الكتاب قد طبع من قبل فلوغل، ليبسك، ١٨٤٥ ، كما طبع فى القاهرة سنة ١٢٨٣ هـ .

و بين الأحوال بحصر المعنى : « المقامُ يتحقَّقُ به العبدُ . . . مما يتوصَّلُ إليه بنوع تصرفٍ » ويَتِّسِمُ كلُّ مقامٍ بنوع من الأعمال والواجبات ، أى « بضربِ تطلُّبٍ ومقاساةِ تكلُّفٍ ، فمقامُ كلِّ أحدٍ موضعُ إقامته عند ذلك . . . . وشرطُه أن لا يرتقِيَ من مقامٍ إلى مقام آخرَ ما لم يستوفِ أحكامَ ذلك المقام » ، وبَيْنَا يكون المقام ثابتاً لوقتٍ ما على الأقلّ ولا يُبْلَغُ إلا بسَعْى الصوفىّ ترَى الحالَ ، بحصرِ المعنى ، مؤقتاً متغيراً متعلقاً بالله حصْراً ، « فالحالُ معْنًى يرِدُ على القلب من غير تعمُّدٍ ولا اجتلابٍ ولا اكتساب » ، فإذا كان المقامُ جائزةَ نضالٍ روحى فإن الحال ليس مكافأةً ، بل هبةٌ من كَرَم الله .

والقُشَيْرِىُّ أكثرُ اكتراثاً للأحوال ممـا للمقامات ، ومع ذلك فإننى أذكر من الكلمات ثلاثاً يُستشهدُ بها غالباً فتُعَيِّنُ مقاماتٍ ويُعْوِزنا مقابلُها فى التصوف النصرانىِّ بعضَ الشىء ، وهى : التواجدُ والوجدُ [١] والوجود ، فالتواجدُ ، كما قال (ورقة ٤٩) ، بدايةٌ والوجود نهايةٌ والوجدُ واسطة بين البداية والنهاية ، « وأما الوجود فهو بعد الارتقاء عن الوَجْد ، ولا يكون وجودُ الحقِّ إلا بعد خُمود البشرية ، لأنه لا يكون للبشرية بقاء عند ظهور سلطان الحقيقة » ، وأرى ، عند التعبير عن الأمر بلساننا ، أن الإيمان هو البداية ، وأن اتحاد النفس بالله هو النهاية ، وأن الزهدَ هو الواسطة بين البداية والنهاية ، ــ وتُوجَدُ عبارةٌ على شىء من الطرافة ، وهى أن المؤلف ، إذ أوضح كلمتى الجَمْع والفَرْق وذهب إلى أن حال الجمع هو فناء الإحساس بما سوى الله ، قال مُضِيفاً (ورقة ٥٢) : « وبَعْدَ هذا حالةٌ عزيزة يُسمِّيها

---

(١) انظر إلى الغزالى ، كتاب السمع والوجد ، مكدونلد ، الديانة الوجدية ، ص ٧٣٠ .

القومُ الفرقَ الثانى ، وهو أن يُرَدَّ إلى الصَّحْو عنـد أوقات أداء الفرائض . . . . فيَـكون رجوعاً لله بالله » ، وتَقِفُ هذه الـكلمةُ النظرَ كثيراً ، وذلك لتمام ملاءمتها روحَ التصوف النصرانىِّ الذى لا تُعَدُّ فيـه أيةُ هبةٍ خارقة للعادة آتيةً من الله إذا ما حَوَّلَتْ من هو موضوعُها عن إتمام واجباته .

وإذْ يتناول القُشَيْرِىُّ مذهبَ الأخلاق الزُّهدية يُعَبِّرُ عما فى نفسه كما يأتى ، وذلك أنه يسير على العادة النصرانية فيَجْعَلُ التوبةَ والعُزْلة مقدمةً لحياة التصوف (ورقة ٦٧) : « فالتوبةُ أولُ منزلٍ من منازل السالـكين وأولُ مقامٍ من مقامات الطالبين . . . . وشرطُ التوبة حتى تصحَّ ثلاثةُ أشياء : الندمُ على ما عَمِل من المخالفات ، وتركُ الزلة فى الحال ، والعزمُ على أن لا يعَود إلى مِثْل ما عَمِل من المعاصى » ، وسوف نَلْقَى عند الغزالىِّ هـذا التعريفَ الذى يُظَنُّ أنه مقتطف من كتبنا فى التعليم النصرانىِّ ، والتوبةُ على ثلاثة أقسام (ورقة ٧٠) : أولُها التوبة وأوسطها الإنابة وآخرُها الأَوْبة ، وكلٌّ من تاب لخوفِ العُقوبة فهو صاحب توبة ، ومن تاب طمعاً فى الثواب فهو صاحبُ إنابة ، ومن تاب مراعاةً للأمر ، لا لرغبةٍ فى الثواب أو رهبة من العِقاب ، فهو صاحب أَوْبة ، ـ « والخَلْوةُ (ورقة ٧٦) صفةُ أهل الصَّفْوة ، والعُزْلة من أمارات الوَصْلَة ، ولا بُدَّ للمُرِيد فى ابتداء حاله من العزْلة عن أبنـاء جنسه ، ثم فى نهايته من الخَلْوة لتَحقُّقه بأُنْسه ، ومن حقِّ العبد إذا آثَرَ العزْلة أن يعتقد ، باعتزاله عن الخلق ، سلامةَ الناسِ من شَرِّه ، ولا يَقْصِدُ سلامتَه من شرّ الخلق » .

ويَنْطَوِى الوَرَعُ على مخافة الله واجتناب المعاصى والتَّطَهرِ من الذنوب والزهد ،

وأدَّى الزهدُ إلى تعريفاتٍ شَتَّى ، وأكثرُ ما قيل إن معنى هذه الكلمة هو كَوْنُ الزهدِ فى الحرام ، لأن الحلال مباحٌ من قِبَل الله « فإذا أنعم اللهُ سبحانه على عبده بمالٍ من حَلَال وتَعَبَّدَه بالشكر عليه فتركه له باختياره لا يُقْدِم على إمساكه بحقٍّ إذْنه (ورقة ٨٥) » ، ويُوجَدُ تعريفٌ آخرُ يذهَب إلى أن الزهد هو ذاك الشعورُ المُقَدَّر كثيراً لدى الشرقيين والقائلُ بأن يَقْنع الإنسانُ بما قُسِمَ له ، أو أن يُقلع عن الطمع ، « فإن إقلالَ المال والعبدُ صابرٌ فى حاله راضٍ بمـا قَسَم اللهُ تعالى له قانعٌ بمـا يُعطيه أتم من توسُّعِه وتَبَسُّطِه فى الدنيا (ورقة ٨٥) » ، ـ جاء فى القرآن : « فَمَا مَتَاعُ ٱلْحَيَاةِ ٱلدُّنْيَا فِى ٱلْآخِرَةِ إِلَّا قَلِيلٌ » (٣٨:٩) .

وتقوم المشاعر التى أدَّتْ ، لدى متصوفى الإسلام إلى كثيرٍ من الحِكَم والتحليلات الدقيقة ، على الإجلال والشَّوْق والخوف والرجاء ، أى أن تـكون النفسُ بين الأمرين فتَرْهَب بالجَلَال تارةً وتُجْذَب بالحِلْم تارةً أخرى ، وذلك على حين تحاول الاقتراب من ربِّها .

والقرآن الذى يشتمل على عدد معين من الصيغ الطيبة من حيث التصوف ـ دون أن يكون سِفْرا الحياة روحية ـ يقدم فيما يقدم من الآيات ، قوله : « يَدْعُونَ رَبَّهُمْ خَوْفاً وَطَمَعاً (٣٢ : ١٦ ») ، وسنطالب الغزالىَّ بدَوَاعٍ حول المشاعر التى هى من هـذا القَبيل .

والصمتُ والحَزَنُ والتواضعُ فضائلُ خاصةٌ بالزُّهَّاد ، والصمتُ من آداب الحضْرَة الإلٰهية ، « والحَزَنُ حالٌ يَقْبِضُ القلبَ عن التَّفَرُّق فى أودية الغفلة . . . وصاحب الحَزَن يَقْطَعُ من طريق الله تعالى فى شهرٍ مالا يَقْطَعُه من فَقَدَ حَزَنَه

فى سنين ... ويُحِبُّ اللهُ كلَّ قلبٍ حزين (ورقة ١٠٢) » ، فكأنَّ القُشَيْرىَّ قد اقتبس هذا القولَ من مَزْمور « ارْحَمْنِى » .

والتواضعُ هو التَّخَلِّى الذى يُعَدُّ من ألفاظ تربية الزُّهد ، ويُوجَدُ تعريفاتٌ كثيرة لهذا التخلِّى الذى يُعَبرُ عنه فى العربية بألفاظ كثيرة ، وهى التوكل والتواضع والخشوع ، « والخشوع هو قيام القلب بين يَدَى الله سبحانه . . . والخشوع هو الخوف الدائم اللازم للقلب (ورقة ١٠٦) » ، وهنا يَظْهَرُ التشبيه المشهور الآتى فى محله الحقيقىِّ،وذلك أن «أول مقامفى التوكل أن يَكُون العبدُ بين يدى الله عَزَّوجَلَّ كالميت بين يدى الغاسل يُقَلِّبُه كيف شاء ، فلا يَكُون له حركةٌ ولا تدبير (ورقة ١١٩) » ، ولا يبالى الرجلُ المتوكل إلا بعيشه اليومىّ غيرَ ناظرٍ إلى الغد ، وهو يُسْلِمُ بدنه إلى العبودية ويَرْبِط قلبَه بالأمور الإلٰهية ، وهو يَكِلُ أمره إلى الله وهو حَسْبُه ، ولا يساوِرُ الرجلَ المتوكلَ أىُّ شكٍّ ، وهو يُسَلِّمُ أمره إلى ملك الملوك، وعن هذا التوكُّل ينشأ اليقين ، وعن اليقين تنشأ راحةُ البال واطمئنانُ النَّفْس .

والتصوفُ الخاصُّ بمدرسة الفلاسفة كان ، كما كنا قد بَيَّنا ، تصوفاً مشتقًّا من تصوف الأفلاطونية الجديدة ، ولن نتكلم فى هذا الفصل عن الشكل الخاصِّ الذى اتخذههذا التصوفُ تحت اسم الفلسفة الإشراقية،وذلك لأن الآثار التى يُمْكِنُ أن نَعْرِفها حَوْل هذا النوع من الفلسفة ظهرتْ بعد الغزالىّ . ولكن مما تَجْدُر ملاحظتُه هو أن الفلاسفةلم يَكُونوا غُرَباء عن التصوف الذى هو من أصلٍ نصرانىّ والذى تناولوه بالبحث على وجهٍ مُمْتِع وإن كان على وجهٍ تابعٍ فى بعض العبارات من كُتُبهم .

ولْيُذْكَرْ أن الفارابىّ كان ذا طَبْعٍ صوفىٍّ عميق ، وقد عُدَّ صوفيًّا فى بَلاط سيف الدولة. وكثيرٌ من التعبيرات التى يستعملها معدودٌ من اصطلاح الصوفية، ومن المؤسف أن المُتُون التى هى بأيدينا منه نادرةٌ جِدًّا موجزةٌ جِدًّا فلا يُمْكِن أن يُنْتَفَع بها فى تنوير أبصارنا حَوْل تاريخ التصوف مادامت هى محتاجة إلى التنوير ، وعلى العكس نَجِدُ فى رسائل إخوان الصفا ولدى ابن سينا من القِطَع ماهو واضحٌ جِدًّا .

ولا مِرَاء فى أن إخوان الصفا الذين كانوا مُوَطِّئين للفلاسفة ، ولكن مع سَيْرِهم قُدُماً أكثرَ مما سار الفلاسفة فى سلوك سبيل التوفيق بين مختلف الآراء ، قد اعترفوا — دون تلعثُم — بأن يسوعَ وتلاميذه كانوا كمؤسسين للحياة الرَّسولية التى كانوا يزعمون أنهم أنفسَهم منقطعون إليها ، ولا أظن أنه يُوجَدُ، فى أىٍّ موضع ، اعترافٌ صريحٌ بالاتِّبَاع للنصرانية كذلك الاعتراف لدى صوفية السُّنِّيَّة .

ويقول إخوان الصفا [1] إن المسيحَ المرسلَ إلى اليهود ، إذْ رأى أن هؤلاء اليهودَ مرتبطون فى أشكال شريعتهم الظاهرة وأنهم يَتْلُون التوراةَ والأنبياءَ من غير أن يُدْرِكوا جوهر ذلك ، ومن غير أن يَكُونوا عارفين (وهذه كلمةٌ خاصة يستعملها الفلاسفة والصوفية أنفسُهم للدلالة على مَنْ عندهم عِرفانُ التصوف) بالحقائق العميقة لهذا ، ومن غير تفكيرٍ فى الحياة الآخرة ، أراد أن يُوقِظَ نفوسَهم وأن يُنْقِذَهم من بحر المادة وأن يَنْقُلَهم من ظُلُمات الأبدان إلى نور الأرواح ، فقال المسيح لليهود : أنتم تَغْسِلُون ثيابَكم وأبدانَكم ولا تَغْسِلُون نفوسَكم ، وأنتم ذوو وَرَعٍ هزيلٍ رذيل ، وليس فيكم انجذابٌ إلى ملكوت السماوات حيث لا موتَ ولا هَرَم ولا مَرَض ولا نهاية ولا خوفَ ولا أسفَ ، كما أنه لا انجذابَ فيكم إلى ملكوت الكواكب

(١) ديتريشى ، رسائل إخوان الصفا ، ص ٥٩٤ وما بعدها .

والملائكة ، فبمثل هذه المواعظ فَتَح عيونَهم فأبصروا ما كان يَصِفُ لهم بنور اليقين وضياء الإيمان، فأُولعوا بذلك وأوجبوا الزهدَ على أنفسهم وانتشروا فى البلاد سائرين على غِرار المسيح ، وقد انتقل عيسى معهم من قرية إلى قرية ومن مدينة إلى مدينة فى بلاد بنى إسرائيل شافياً الناسَ واعظاً إياهم مُحَرِّضاً لهم على طلب النجاة .

ولما أراد الله أن يَتوفَّى المسيحَ [1] جَمَع إخوانَه وحَوَارييه فى نَدْوَةٍ بأورَ شليم وقال لهم : « إنى ذاهبٌ إلى أبى وأبيكم ، وأنا أوصيكم بوصيةٍ قَبْلَ مفارقة لاهوتى ، وآخِذٌ عليكم عهداً وميثاقاً ، فمَنْ قَبِلَ وصيتى وأَوْفَى بعهدى كان معى غـداً » ، وهنالك أرسلهم ليُبَلِّغُوا ملوكَ الأطراف كلامَه ، وقد قال لهم : « لا تخافوهم ، ولاتهابُوهم فإنى إذا فارقتُ ناسُوتى فإنى واقفٌ فى الهواء عن يَمْنَةِ عرش أبى وأبيكم، وأنا معكم حيث ماذهبتم ومؤيدكم بالنصر والتأييد بإذن أبى » .

ثم قَصَّ مؤلفُ تلك الرسالة كيف أن المسيح صُلِب ومات ، وكيف أُحْيِيَ ، وكيف تفَرَّق حوارِيُّوه فى جميع الأرض وَفْقَ أقواله ، وهو لم يَلْبَثْ ـ وقد رأى أن الموضوعيْن ملتحمان التحاماً يَبْلُغ درجة الامتزاج ـ أن تناول بالبحث نظامَ الرهبانية الذى يَعْزُوه إلى المسيح .

وقد قال مؤلِّف تلك الرسالة [2] إنه يجب أن تُضَافَ « أعمـالُ الرهبان » إلى « أعمال الرسل » التى ألمعنا إليها ، فالرهبانُ هم صفوةُ أتباع المسيح ، وذلك أنهم حَبَسُوا أجسامَهم فى الدير سنينَ طويلةً ، وأنهم حَرَموها جَيِّدَ الطعـام ولذيذَ الخمر وناعمَ الثياب ولَذَّاتِ الدنيا وشَهَواتِ العالَم مطمئنين إلى بقاء النفس سالمةً بعد موت

---

(١) الـكتاب المذكور ، ص ٦٠٤ .

(٢) الـكتاب المذكور ، ص ٦٠٥ .

البَدَن . والمؤلِّفُ ، إذْ يُفصِّلُ هذا الموضوع ، يتكلم عن فحص استعداد المبتدئين وعن اختيار مدير كما يُمكِن أن يَصْنَعه راهبٌ نصرانىّ [١] ، وذلك أن اختيارَ إخوانٍ مسئلةٌ أجدرُ بالتأمل من جميع عوارض العالَم ، وذلك لأن من الحق أن يقال إن الإخوان أعوانٌ فى أمور هـذه الدنيا وفى الآخرة ، وهم أغلى من الإكسير ، فإذا ما لَقِيتُم واحداً منهم استمسِكوا به كما لو كان إنسانَ عينـكم ، ويكون الإخوانُ ، بصفائهم وإخلاصهم ، عَوْناً على الأعداء وزينةَ الحياة وسَنَداً فى الآلام ... ومما قال هذا المؤلِّف ، أيضاً [٢] ، إن من أعظم السعادات هو أن يُلْقَى معلِّمٌ فاضلٌ عارفٌ بحقائق الأمور مؤمنٌ بالآخرة فيَهْدِيَك إلى سبيلها ، «وهذا المعلم أبٌ لنَفْسك وسببٌ لنشوئها وعلةُ حياتهـا ، كما أن والدك أبٌ لجسدك ، وكان سبباً لوجوده ، وذلك أن والدك أعطاك صورة جَسَدانية ومعلمك أعطاك صورةً روحانية » ، وهو يُغَذِّى نفسَك بالعلم والمعرفة ويقودها إلى طريق منازل الخالدين .

ولم يُعْـتَرَف بالمؤثِّر النصرانىِّ كما اعْتُرِف به هنالك ، وذلك فى قطعةٍ طريفةٍ أفْرَدَها ابنُ سينا فى « كتاب الإشارات » [٣] لوَصْف مقامات الصوفية فنرى أن نقول . عنها بضعَ كلمات ، أى فى تلك القطعة التى لم يَـكُنْ النفوذ النصرانىُّ واضحـاً فيها تماماً والحالُ الذى يَجْعَل هذه الوثيقةَ ذاتَ دَسِيسٍ هو ما سمعناه عن ابن سينا من أنه لم يَـكُنْ صاحبَ تجربةٍ حِيَالَ أحوال النَّفْس هذه ، وهو ، من ناحيةٍ أخرى ، لا يُحَدِّثنا عمن اقتبس منه معارفه فى هذا الموضوع ، والواقعُ أن النظرية التى يَذْكُرها هى من أدقِّ وأرشدِ ما وُجِدَ فى الأدب الإسلامىِّ عن هذا الموضوع .

---

(١) الكتاب المذكور ، ص ٦١٢ .

(٢) الكتاب المذكور ، ص ٦١٥ .

(٣) الإشارات ، طبعة فورجه ، ص ١٩٨ ــ ٢٠٥ ، وذلك عن « مقامات العارفين » .

ومهما يَكُنْ من أمرٍ فإنها أوضحُ وأحزَمُ كثيراً مما يُمكِن أن يُرَى فى الرسالة القُشَيْرِية التى كان ظهورُ ابن سينا قبل صدورها ، وقد يُسْأَل فى بدء الأمر عن كَوْن ابن سينا قد نَظَّم ، عن عادة المَناطقة ، أو عن تهكُّمٍ على ما يحتمل ، مذهباً يَلُوح أنه بَقِيَ حائراً لم يعْدُ حَدَّ الرَّسْم فى ذهن الصوفية ، ومع ذلك فإنه إذا ما أُنْعِمَ النظرُ فى هذه الوثيقة جيداً وُجِدَ ، على الفَوْر ، أنها مشابهةٌ ، من حيث الأساسُ ، لبعض النظرياتِ الـكلاَسِيَّةِ الشائعة فى علم اللاهوت النصرانىّ الصوفىّ .

والعارفُ هو الاسمُ الذى يُطْلِقُه ابنُ سينا على مَنْ يُجَاوِزُ مقاماتِ المتصوفين ، وهو لم يُطْلِقْ اسمَ الصوفىِّ على العارف قَطُّ ، وقد قال ابنُ سينا : « إن للعارفين مقاماتٍ ودرجاتٍ يُخَصُّون بها فى حياتهم الدنيا دونَ غيرِهم ، فـكأنهم ، وهم فى جلابيبَ من أبدانهم ، قد نَضَوْها وتَجرَّدوا عنها إلى عالَم القدس ، ولهم أمورٌ خفيةٌ فيهم ، وأمور ظاهرةٌ عنهم ، يستنـكرها من يُنْـكِرُها ، ويستـكبرها من يعْرِفها » .

والزهدُ عند غيرِ العارف معاملةٌ ما ، كأنه يَشْتَرِى بمتاع الدنيا متاعَ الآخرة ، والزُّهدُ عند العارف تَنزُّهٌ ما عما يَشْغَل سِرَّه عن الحقِّ وتَـكَبُّرٌ عن كلِّ شىء غيرِ الحقِّ والعبادةُ عند غير العارف معاملةٌ ما ، كأنه يَعْمَلُ فى الدنيا لأجرةٍ يأخذها فى الآخرة ، هى الأجر والثواب ، والعبادةُ عند العارف رياضةٌ ما لِهمَمِه وقُوَى نفسه المتوهِّمة والمتخيِّلةليَجُرَّها بالتعويد عن جناب الغرور إلى جناب الحقِّ ، فتصير مسالِمةً للسرِّ الباطن حينما يستجلى الحقَّ لاتُنَازِعه ، فيَخْلُص السرُّ إلى الشروق الساطع ويصير مَلَـكةً مستقرة .

وأولُ درجاتِ حركاتالعارفين ما يُسَمُّونه هم الإرادةَ ، وهو مايعترى المستبصرَ

باليقين البرهانىّ ، أو الساكنَ النفسِ إلى العَقْدِ الإيمانىِّ ، من الرغبة فى اعتلاقه العُرْوةالوُثقَى ، فيتحركُ سِرُّه إلى القدس لينال من روح الاتصال ، فما دامت درجتُه هذه فهو مُريدٌ ، ثم إن المُريدَ ليَحْتاجُ إلى الرياضة ، والرياضةُ موجَّهةٌ إلى ثلاثة أغراض ، فالأولُ تَنْحِيَةُ ما دون الحقِّ عن مُسْتَنِّ الإيثار ، والثانى تطويعُ النفس الأمَّارة للنفس المطمئنة ، لتنجذبَ قُوَى التخيل والوهم إلى التوهُّمات المناسبة للأمر القدسىّ منصرفةً عن التوهمات المناسبة للأمر السفلىّ ، والثالثُ تلطيفُ السِّرِّ للتَّنَبُّه .

ثم إنه إذا بَلَغَتْ به الرياضةُ والإرادةُ حَدًّا ما عَنَّتْ له خَلَساتٌ من اطلاع نورِ الحقِّ عليه لذيذةٌ كأنها بُرُوقٌ تُومِضُ إليه، ثم تَخْمُدعنه، وهو المسمَّى عندهم «أوقاتاً»، ثم إنه لتَكْثُر عليه هذه الغَوَاشى إذا أمعن فى الارتياض ، ثم إنه ليَتَوَغَّلُ فى ذلك حتى يَغْشَاه فى غير الارتياض ، فكلما لَمَحَ شيئاًعَاجَ منه إلى جناب القدس يَتَذَكَّر من أمره أمراً فغَشِيَه غاشٍ ، فيكاد يَرَى الحقَّ فى كلِّ شىء .

ولعلَّه إلى هذا الحدِّ تستعلى عليه غَوَاشِيه ، ويزول هو عن سكينته ويَنْتَبه جليسُه لاستيفازه عن قراره ، فإذا طالت عليه الرياضة لم تَسْتَفِزْه غاشيةٌ وهَوَى للتلبيس فيه ، ثم إنه لتَبْلُغ به الرياضةُ مبلغاً يَنْقَلِبُ له وقتُه سَكِينَةً ، فيصير المخطوفُ مألوفاً والوميضُ شهاباً بَيِّناً ، وتَحْصُل له مُعارفةٌ مستقرةٌ ، كأنها صحبةٌ مستمرةٌ ، ويستمتع فيها ببهجة ، فإذا انقلب عنها انقلبَ حيرانَ آسفاً ، ولعله إلى هذا الحدِّ يَظْهَرُ عليه ما به ، فإذا تَغَلْغَلَ فى هذه المعارفة قَلَّ ظهورُه عليه ، فكان وهو غائبٌ حاضراً ، وهو ظاعنٌ مقيماً ، ولعله إلى هذا الحدِّ إنما تَتَسَنَّى له هذه المعارفةُ أحياناً ، ثم يتدرَّج إلى أن تكون له متى شاء ، ثم إنه ليتقدَّمُ هذه

الرتبةَ ، فلا يتوقفُ أمرُه إلى مشيئته ، بل كلما لاحَظَ شيئاً لاحَظَ غيره ، وإن لم تَكُنْ ملاحظتُه للاعتبار فَسَخَ له تعريجٌ عن عالم الزُّور إلى عالم الحقّ مستقرٌ ، ويصيرُ سِرُّه مرآةً مَجْلُوَّةً محاذياً بها شَطْرَ الحقّ ، ودَرَّتْ عليه اللذاتُ العُلَا ، وفَرِح بنفسه لِمَا بها من أَثَر الحقّ،وكان له نظرٌ إلى الحقّ ونظرٌ إلى نفسه ، فكان بَعْدُ متردّداً ، ثم إنه لَيَغيبُ عن نفسه ، فيَلْحَظُ جنابَ القدس فقط ، وإن لَحَظَ نفسَه فمن حيث هى لاحظةٌ ، لا من حيث هى بزينتها ، وهناك يحقُّ الوصول .

وهنالك درجاتٌ ليست أقلَّ من درجات ما قَبْل ، ولكنها ليست مما يُفْهِمُه الحديثُ ولا تَشْرَحه العبارة .

ويمكن تقديمُ مبدأ وَحدة الوجود والنفوذ الهندىّ فى الدَّور السابق للغزالىّ ممثَّلًا بصوفىٍّ مشهورٍ لا نَعْرِفه مِثْلَ كاتبٍ ، ولكن مَجْلَاه الغريبَ ونصيبَه الفاجعَ تَرَكا فى الإسلام ذكرى مؤثرة ، وهذا الصوفىُّ هو الحسينُ بن منصور الحَلَّاجُ . ومن الصعب وضعُ نقدٍ دقيقٍ عن تاريخ هذه الشخصية ، ومع ذلك فإنه يُمَازُ من خلال قصته أوصافٌ واضحة تَقِفُ النظر .

وقد اشتهر الحَلَّاجُ فى عهد الخليفة المقتدر ، وأصلُه من فارسَ أو خُرَاسان [1] ، وكان جَدُّه مجوسيًّا اعتنق الإسلام ، ونشأ بواسط وتُسْتَر ، ثم قَدِم بغداد حيث تَعَلَّمَ التصوف ، ولَقِيَ كثيراً من الزُّهَّاد كسفيان الثَّوْرىّ ، ثم ساح، ويَظْهر أن مما لاشكَّ

---

(١) انظر إلى تذكرة الأولياء ، — وإلى أبى المحاسن ، ٢ ، ص ١٩٠ و ٢١٣ و ٢١٨ ، — وإلى أبى الفرج ، ص ٢٧١ — ٢٧٢ ، — وإلى الفخرى ، طبعة درنبرغ ،ص ٣٥٣ — ٣٥٥ ، — وإلى جغرافية أبى الفداء ، ٢ ، ٢ ، ص ٩٧ ، — وإلى كتاب التنبيه للمسعودى ، ص ٤٩٢ ، الخ.

فيه ذهابَه إلى الهند ، وذهب إلى مكةَ حاجًا وأقام بها مدة طويلة قضاها متقشِّفاً تقشُّفاً عنيفاً .

ويَظْهَرُ أنه كان ذا نَفْسٍ محبةٍ للاطلاع متقلبة ، ويستدلُّ على تَقَلُّبه هذا من عادة تغيير طِراز ثيابه باستمرار ، ولم يستطع مؤلِّف « تذكرة الأولياء » ، الذى أثنى عليه كثيراً ، أن يَمْنَع نفسَه من الاعتراف بطابع لاهوته القَلق المُثير لِلْهَلَع ، ومما حَدَثَ ذاتَ يومٍ أن كان الحَلّاجُ يَدْرُس ببغداد فأكْثَرَ من سؤال أستاذه ، فأخبره هذا الأستاذُ مذعوراً باقتراب الوقت الذى يُقْتَلُ فيه ، ويُقْتَلُ الحلاج ، ويَعْترف هذا الأستاذُ بأن الحَلّاج استحقّ عقوبة القتل ، ولكن مع بيانه أن الحَلّاج كان يؤمن بالله العليّ .

ولا نَعْرِف المذهبَ الذى كان يَدْعُو إليه الحَلّاج بوضوح ، وما يُعْزَى إليه من أقوالٍ تَحْمِلُ على الاعتقاد بأنه كان واقعاً فى وَحدة الوجود وأنه كان منتحلاً بعض الشيء لطريقة الإسماعيلية فى التفلسف . وكان يزْعُم أن الألوهية مقيمةٌ به فيقول « أنا الحقّ » ، وكان يقول لأصحابه إن أرواح موسى وعيسى ومحمد عادت مُتَجَسِّدَةً فيه . ولما أثار ما لَقِيَ من نجاحٍ بوعظه فى خراسان والعراق وبغداد حَذَر الخلافة شُهِّرَ فى أحد أبواب بغداد مع كلمة « هذا داعيةُ القرامطة » ويُلْقى فى السجن بعد التشهير ويَبْقى ثمانى سنين ، غير أن ما كان قد أَحْدث من هياجٍ لم يَسْكُنْ فأثره فقضت الضرورةُ بقتله سنة ٣٠٩ ، ويَرْوِى لنا فريدُ الدين العطار [1] خَبَر قتله فى صفحة تُعَدُّ من أكثر ما فى أىِّ أدبٍ إثارةً للحزن ، وذلك أنه جُرَّ على مِنَصَّةٍ بين جُمهور كبيرٍ من العامة وبَيْنا كان يُقْذَف بطين وحجارة كان يُكَرِّر كلمة

(١) تذكرة الأولياء ، ص ٢٢٧ وما بعدها .

« أنا الحقُّ » المذمومة ، ولما سئل أن ينطق بكلمة الشهادة وهى : « لا إلٰهَ إلّا اللهُ »
قال مخاطباً اللهَ : « منزلٌ أنت تسكنه لا يحتاج إلى مِصْباح » ، ويُسْأل عن معنى
التصوف فيقول : « أنتم لا تُدْركونه » هنالك جُلِدَ وقُطِعَتْ يداه ورجلاه ، ويتبسم ،
ويُلَطِّخُ وجهه ببقية أعضائه المبتورة الدامية ، وتقْلَعُ عيناه ، وَبيْنَا كان يُسْتَعَدُّ لقطع
لسانه سأل العفوَ عن جَـلَّاديه ، وتَدْنو عجوزٌ ، وتُوسِعُـه سَبًّا ، وتَصْرُخ قائلة :
« اضْرِبوه ، ولا ترحموه ، كيما يَعْلَمُ هذا الثَّرثارُ مايُـكَلِّفُ تأييدُ كلام الصوفية ! » ،
وهذا رمزٌ مؤثِّرٌ إلى الحقد الذى تُوحِى به بعضُ المذاهب المُعَقَّدَة إلى ماتُـكَدِّر صفوه
من إيمانٍ جافٍ . وتُحْرَقُ جُثَّةُ الحلَّاجِ ، ويُلْقَى رَمادُها فى دِجْلَةَ ، ويُرْوَى أن
رأسه أُرْسِل إلى خُراسان .

وما كان من نَـكَالٍ فظيعٍ فُرِضَ على ذاك الصوفىِّ يُثْبِتُ مقدارَ الأثر الذى
كان قد أحدثه وما يُمْـكِن أن يُعَرِّض له الإسلام من خَطَرٍ بمِثْلِ هذه المواعظ ، وهو
يَدُلُّ ، من ناحيـةٍ أخرى ، على أنَّ السُّنِّيَّـة الإسلامية فى موضوع التصوف كانت
شاعرة بنفسها منـذ ذلك الحين ، كما وَجَدَتْ نقطةَ ارتـكازٍ لمقاومة مذهب وَحدة
الوجود ، سواءٌ أكان هذا فى حَقْلِها أم فى مذاهبَ أخرى سترتبط بها فيما بعد .

الفصل الثامن

تصوف الغزالى

عندما أخذ الغزالىُّ ، فى أثناء مباحثه عن علوم الإنسان ، بدراسة نظرية التصوف وَجَدَ عدداً كبيراً من الكتب تَعرِض المذهبَ الذى أشرنا إليه آنفاً ، أَجَلْ ، إنه أدرك هذه النظريةَ بذهنه الفهَّام ، بَيْدَ أن فؤاده الذى هُزَّ منذ زمنٍ طويل بجواذبَ صوفيةٍ أدرك أن النظرية فى علم التصوف لم تكُنْ شيئاً مذكوراً ، وأن العمل هو كلُّ شىء تقريباً ، وأىُّ فرقٍ لا يكون بين حَدِّ الصحة وأن يكون الإنسانُ صحيحاً فعلًا ، وبين أن يُعْرَف أنّ السُّكر يَحْدُث بأبخرةٍ تتصاعد من المَعِدة إلى الدماغ ، وأن يكون الإنسانُ سكرانَ فعلًا ؟ تجدُ عَيْنَ الفرْق بين أن تُعْلَمَ نظريةُ الصوفية فى كتابٍ وأن تُعْتَنَق حياةُ زهدٍ بالحقيقة ، ثم أن يُسْتَسْلَمَ إلى الوَجْد[1] .

ومما لا يُشَكُّ فيه ألّا يكون الغزالىُّ قد جاهد بين ذوق العالم وجواذب التصوف فأبصر آن أكرمَ مسارِّ الدنيا ، كالتى يُمْكِن أن يذوقها أستاذٌ هُتِفَ لتعليمه ، أمرٌ فارغٌ تافهٌ مُنْكَرٌ إلى حَدٍّ ما ، ـ وجميعُ ما أنت فيه من العلم رياءٌ وتخييل ، هذا ما ناداه به صوت الدين ، فإن لم تستعدّ الآن للآخرة فمتى تستعدّ ؟ وإن لم تقطع الآن هذه العلائقَ فمتى تقطع ؟ وهذا مِثْلُ ماقاله لسانُ مَبَشِّرِى[2] النصرانية غيرَ مرة ، ـ ثم يَعُود الشيطان ويقول : هذه حالٌ عارضة ، إياك أن تطاوعها ، فإنها سريعة الزوال

---

(١) المنقذ ، متن ، طبعة شملدرس ، رسالة ، ص ٣٧ .

(٢) النزعة نفسها التى تشيع فى هذا البحث الاستشراقى .

فإن أذعنتَ لهـا وتركتَ هذا الجاهَ العريض ، والشأن المنظوم الخالىَ عن التكدير والتنغيص ، والأمنَ المُسَلَّمَ الصافىَ عن منازعة الخصوم ، ربما التفتت إليه نَفْسُك ولا يتيسَّرُ لك المعاودة ، ونَرَى أن الغزالىَّ عانى هذا العِراكَ الباطنىَّ بالحقيقة ، وذلك لأنه ترك التدريسَ وفارق بغدادَ كيما يَقْضِى حياةَ زهدٍ ، وذلك فضلًا عن قوله جازماً إن ذاك العِراك دام قريباً من ستة أشهر ، ويَمْضِى على ذلك زمنٌ طويلٌ ، ويساوِرُه مِثْلُ ذلك الجهاد ، ولكنْ بمعنًى معاكس ، فيخرجه اللهُ ، على قوله[1] ، من العزلة ويعيده إلى التدريس والرسالة .

ويَذْهَبُ الغزالىُّ ، إذَنْ ، باحثاً عن الإشراق والوَجْد فى سورية التى هى بلدُ تَعَلُّم التصوف ، ولا أَرَى كيف يُمْكِنُ الشكُّ فى ملاقاة الغزالىِّ لهما إلى حَدٍّ ما ، وما كان ليَحْبِسَ نفسَه أياماً وشهوراً بأجمعها فى مُتَعَبَّدٍ ضيقٍ أو فى غرفةٍ صغيرةٍ بمنارة لو لم يَذُقْ فى هذه العُزُلاتِ بَهجاتٍ باطنيةً . وقد صَرَّح جازماً أنه كانت لديه وَجَداتٌ أو أنه بحَثَ عنها كما هو الأصحُّ ، وقد قال إن حوادثَ الزمان ومهمات العيال ـ ويبدو أنه أهمل العيال ـ ، تُغَيِّرُ فى وجه المراد . ومما وَكَّدَهُ أن خَلَواتِه دامت مقدارَ عشر سنين انكشفت له فى أثنائها أمورٌ لا يُمْكِنُ إحصاؤها واستقصاؤها[2] .

ومع ذلك فإن من المحتمل أن الغزالىَّ لم يَتَجَمَّلْ تَجَمُّلَ أكابر المتصوفة الآخرين ، فلا يَلُوح أنه عَرَف حاصلَ الأحوال التى وَصَفها ابنُ سينا ، منذ هُنَيْهَةٍ ، وَصْفَ مُوَكِّدٍ مع أنه لم يُجَرِّبها ، ولا أعْلَمُ هل كَتَبَ شيئاً جازماً حَوْلَ نظرية المقامات

---

(١) المنقذ ، ص ٤٩ .

(٢) المنقذ ، ص ٤١ .

الصوفية ، وذلك إلى أنه لم يشتهر بكونه صاحبَ كراماتٍ ، فلم تَضَعِ القصةُ حَوْلَ سيماه هالةً كتلك التى أحاطت الحلاَّجَ والبسطامىَّ . ونقول إنه كان ذا مواهبَ نفسانيةٍ فقيرة نسبيًّا إذا ما أردنا القولَ على غِرار بعض علمائنا المعاصرين ، ولِذَا يُمْكِنُ عَدُّه مثالًا على صوفىٍّ بالغِ العظمة ، ولكن مع كَوْنِ ملكاته العقلية تَفُوق ملكاتهِ الوَجدية على الرغم من كلِّ شىء ، ومثالًا على صوفىٍّ عالمٍ فى علم الأخلاق وعلم النفس كليًّا قبل كلِّ شىء ، فرأى فى تثقيف الشعور الدينىِّ ، على الخصوص ، وسيلةً لإنماء شعور الجمال الخُلُقِىّ .

وكان على الغزالىِّ ، مِثْلَ إمام ، أن يناضل فى موضوع التصوف ، نوعين من الأعداء ، وهما : الارتيابيون الذين يُنْكِرون حقيقةَ الوَجْد ، والصوفيةُ الذين يَغْلُون عن العقيدة فيَغُوصون فى مذهب وَحدة الوجود .

ومما وَكَّدَ الغزالىُّ بحرارةٍ إمكانُ العلم بالكشف ، وهذا أمرٌ يُهِمُّ الفلسفة ،وهذا أمرٌ يتعلق بنظرية المعرفة فى الحقيقة، وإنما يُرَى أن هذه النظريةَ غيرُ قابلةٍ للإثبات إلا قليلاً ، وهى مما لا يُمْكِنُ غيرُ توكيده فقط ، وقد دافع الغزالىُّ عنها بقوةٍ وبلاغة فى كتاب « عجائب القلب » وكتابِ « آداب السماع والوَجد » ، وكلا الكتابين من « إحياء علوم الدين » .

ولا جرَم أنه — من غير شك — لا تُعْوِزنا الأدلةُ المقتبسةُ من علم الكلام والكتب المقدسة وتاريخ الزهاد التى يُمْكِنُ الاستشهادُ بها فى بيان حقيقة الوَجْد . ويقول الغزالىُّ [١] إن الذى يؤمن بالأنبياء يعتقد أنهم بَشَرٌ تُكْشَفُ لهم ماهياتُ الأشياء وأنهم مبعوثون للعناية بما فيه خيرُ الخَلْق ، فلا شىء يَمْنَعُ من تخيُّل أناسٍ

(١) كارادوفو ، الغزالى ، إحياء علوم الدين ، ص ٢٤ ، كتاب عجائب القلب .

آخرين تُكشَفُ لهم عَيْنُ الماهيات من غير أن يُحْمَلوا على القيام بأية رسالة كانت ، بَيْدَ أن الدليل الموضوعيَّ فى هذا المبحث مستنبطٌ من نظرية وجود العالَمين : العالَم الظاهر والعالَم الخفيِّ ، أى المُلْك والمَلَكوت ، فالعالَمُ الظاهرُ هو ما تُدْرِكه الحواسُّ بأعضاء الجسم ، والعالَم الخفيُّ هو ما تُدْرِكه النفسُ بخاصية العِيَان الروحانيِّ ، ولا تقوم النفس بممارسة هذه الخاصية بسبب قيود الجسم ، ولكنها إذا ما طُهِّرَت من رُبُطِها الجسدية حرَّرتْ قُواها الإدراكية وغَشِيَتْ معاينةَ أمور الروح ، ولذلك يُوجَدُ للعلم نوعان : العلمُ الحِسِّيُّ والعلمُ الخفيُّ ، فأحَدهما وليدُ التجربة البدنية والعقل ، والآخرُ وليدُ النُّسُك والإيمان ، ويقول الغزاليُّ [1] إنه يُوجَدُ للقلب بابان : بابٌ نافذٌ إلى الخارج والآخرُ نافذٌ إلى الباطن وإلى المَلَكوت وهو الإلهام والاستكشاف والوحيُ . ويأتى الغزاليُّ بالقياس اللطيف الآتى ، وهو : لوفرضنا حوضاً محفوراً فى الأرض لا حْتُمِلَ أن يُساق إليه الماء من فوقه بأنهارٍ تُفْتَح فيه ، ويُحْتَمَلُ أن يُحْفَرَ أسفلُ الحوض ويُرْفَعَ منه الترابُ إلى أن يُقْرَب من مستقرِّ الماء الصافى فينفجر الماء من أسفل الحوض ويكون ذلك الماء أصفى وأدومَ ، وقد يكون أغزرَ وأكثرَ ، فذلك القلبُ مِثْلُ الحوض ، والعلمُ مثلُ الماء ، وتكونُ الحواسُّ الخمسُ مِثْلَ الأنهار ، وقد يُمْكِنُ أن تُساق العلومُ إلى القلب بواسطة أنهار الحواسِّ والاعتبارِ بالمشاهدات حتى يمتلىء علماً ، ويُمْكِنُ أن تُسَدَّ هذه الأنهارُ بالخَلْوة والعزلة وغَضِّ البصر ، ويُعْمَدَ إلى عُمق القلب بتطهيره ورَفْعِ طبقات الحُجُب عنه حتى تنفجر ينابيعُ العلم من داخله .

ولا يمكن التعبير فى الغالب عن هذا العلم الذى يُوصَلُ إليه بالاستكشاف

---

(١) الكتاب المذكور ، الصفحة نفسها .

المباشر ، ولا يَعْنى هـذا ، على قول إمامنا [١] ، أنه وهمىٌّ ، أَوَلا تَدْخُل ضِمْنَ نِطَاق تجرِبتنا طائفةٌ من الأمثلة عن أمورٍ مُفَكَّرٍ فيها أو مَشْعُورٍ بها من غير أن يُعْرَب عنها . إن مما يَحْدُث كثيراً أن تُعْرَض مسئلتان من ذات الشكل ظاهراً على إمام بارع فيُبْصِرُ بينهما أولَ وهلةٍ فرقاً و يَشْعُر بوجوب حَلِّهما حلًّا مختلفاً و إن ظَلَّ عاجزاً عن إيضاح مَدَار هذا الاختلاف ، وليس هذا عن نقصٍ فى البلاغة ، بل لأن الشكل الذى يُدْرِكُ بالغُ الدقة و يتحدَّى كلَّ عَرْضٍ ، وأما أحوالُ النفس فما أكثر ما نَشْعُر فى فؤادنا عنها بانقباضٍ وانبساطٍ لا نستطيع بيان سببهما ! أفلا يُمْكِنُ أن يكون هنالك حادثٌ قديمٌ أَوْجَبَ الفَرَح أو الألم فينا ؟ أَجَل ، لقد نُسِيَ الحادث ، ولكن ذِكْرَ الانطباع تُعَاوِدُ ، وهى إذْ عُزِلَتْ تتخذُ صبغةً غريبة تُوجِبُ عَجْزَنا عن إيضاح أمرها ، وكذلك لا يستطيع الرجل الذى يَسْهُل عليه كثيراً أن يميز جَيِّدَ الشِّعر من رديئه إيضاحَ ما يَشْعُر به للآخرين الذين ليست عندهم هذه الخاصية .

ومما يَجْدُر ذكرُه كَوْنُ هذه النظرية فى إمكان العلم الاستكشافىّ ، إذْ عُمِّمَتْ كما أَلْمَعْنا إليه ، تَجْعَلُ من الوَجْدِ ، كما يَلُوح نتيجةً للنُّسْكِ ضرورية ، وهى بذلك تبتعد عن النظرية النصرانية القائلة : إن الوجد هِبَةٌ من الله فى جميع الأحوال . ولا أستطيع أن أقول : هل انتهى الغزالىُّ إلى صَوْغ مذهبه صَوْغاً جَلِيًّا حَوْل هذه النقطة ، و إنما يَذْكُرُ الغزالىّ فى موضعٍ آخرَ [٢] ، كَأَيَّا يكافحُها ، رأىَ الفلاسفة الرصينَ ، رأىَ هؤلاء الفلاسفة الذين كانوا يقولون إن هـذه الوسيلة للمعرفة ليست

---

(١) مكدونلد ، الديانة الوجدية ، ص ٧٢٨ ، ترجمة كتاب آداب السماع والوجد (من إحياء علوم الدين) .

(٢) كارادوفو ، الغزالى، كتاب الإحياء ،ص ٢٢ .

عملية من غير أن يُنْكِرُوا إمكانَها ، وإن كثيراً ممن يَسْلُكُون سبيلَ الصوفية كانوا يُقوِّضون صحتَهم فيها ويُوهِنون عقلَهم ويَدَّعُون أنفسَهم تُغْوَى بالأوهام من غير أن تكُون لهم هِبَاتٌ خاصة فى ذلك ، فأقلُّ دراسةٍ للعلم الوضعىّ كانت تَزِيدُهم ثقافةً وتُنْقِذُهم من هذه الأوهام ، وذاك الرأىُ أقربُ إلى وجهةِ النظر النصرانية . وحاصلُ القول أن من الأوفق ، كما يَظْهَرُ أن يُسَلَّم ـ كنتيجةٍ لانطباعٍ إجمالىٍ ، إن لم يكُنْ نتيجةً لنصوصٍ جازمة إطلاقاً ـ بالنظرية التى عَدَّ بها الغزالىُّ والصوفيةُ أمرَ الزُّهد وسيلةً منتظمةً إلى بلوغ العلم ، وأمرَ الوَجْدِ شيئاً يُنَال بعد مدةٍ طويلةٍ على قدر الإمكان تُقْضَى فى رياضات الزُّهد ، وهكذا فإننا نقول إنه لا يُمْكِن عَزْوُ مِثْلِ هذا إلى النصرانية ، ولا تجدُ فى غير الهند فكرةً كالتى تقول بإمكان إجبار الله فى سِرِّه من بعض الوجود .

وأما المناحى القائلةُ بوَحدة الوجود ، والتى يُمْكِنُ أن يَنْطَوِىَ عليها التصوف ، فإن الغزالىَّ يَرَى [1] أنها تَنْشَأ ، على الخصوص ، عن محاولة عَرْض أحوالٍ بالألفاظ لا يُمْكِنُ التعبيرُ عنها ، وهو لا يُرِيدُ أن يُتَكَلَّم عن مَقَرٍّ فى الله ولا عن اتحادٍ أو اتصالٍ به ، وهو يَصُبُّ اللعنة على الفكرة الإلحادية التى يُمْكِن أن تُحْدِثها هذه التعابير فى النفوس ، وذلك من غير أن يُبْدِى أىَّ تَرَدُّدٍ فى أمر المذهب من هذه الناحية ، والخلاصةُ هى أنه يُقرِّر نظريةً معتدلةً عن التصوف السُّنِّىِّ الذى يُبْعِدُ مذهبَ وَحدة الوجود ، والذى يُمْسِك التصوفَ ضِمْنَ حدودٍ سديدة ، والذى يَجْعَلُ من التصوف مدرسةً رائعة لإيمانٍ متواضع وخُلُق نقىّ والقائلِ إن الوَجْدَ

---

(١) المنقذ ، ص ٤٢ .

كما يَلُوح ، يَكُون فى متناوَل الإنسان . وهكذا فإن الغزالىّ يَسِيرُ على غِرار القُشَيْرِىّ والأشعرىّ فيُوَطِّدُ السُّنِّيَّةَ الإسلامية ، وذلك كما صَنَع عقبَ عَيْنِ المذهب فوَطَّدَ العيارَ السُّنِّىَّ فى النِّقَاش الكلامىّ ، وعَيّن مُرُوقَ الفلاسفة ومَحَّصَ علمَ الأخلاق وصاغَ أمرَ العقيدة نهائيًّا .

ولْنَنْظر الآن ، مستعينين ببعض الأمثلة ، كيف تَبْدُو عند مؤلِّفنا هذه النظريةُ العظيمة عن الأخلاق الزُّهْدِية ، وأولُ ما تَفْتَرِض هذه النظريةُ الاعتقادُ فى إمكان الكمال الخُلُقِىّ . ويُبْدِى الغزالىُّ ، منذ الكلمات الأولى التى يَنْطِقُ بها حَوْل هذا الموضوع ، أفكاراً جميلةً نَفَّاذةً .

قال الغزالى [١] إن من الناس من استثقل المجاهدة والرياضة فزعم أن الأخلاق لا يُتَصَوَّر تغييرها وأن الطِّبَاع لا تتغير ، واستدلَّ على ذلك بأن الخُلُق صورةُ الباطن كما أن الخَلْقَ صورةُ الظاهر ، فالخِلْقَةُ الظاهرة لا يُقْدَرُ على تغييرها ، أى إن القصير لا يَقْدِر أن يَجْعَل نفسَه طويلاً ، ولا الطويلُ يَقْدِر أن يَجْعَل نفسه قصيراً ، ولا القبيحُ يَقْدِرُ على تحسين صورته ، وعلى القُبْح الباطن يَجْرِى هذا المجرى ، ووُجِدَ من قال إن حُسْن الخُلُق بقمع الشهوة والغضب وإنه جرَّب ذلك بطول المجاهدة فعَرَف أن ذلك من مقتضى المزاج والطبع وأنه لا ينقطع عن الآدمىّ فاشتغاله به تضييعُ زمانٍ بغير فائدة ، ــ ويَرُدُّ إمامُنا على هؤلاء الجِبِلِّيّين بإيضاحه ما يجب أن يُنْتَظَرَ من المجاهَدة والرياضة ، وذلك أنه لا يُقْصَدُ تغييرُ الخِلْقَة ، وإنما يُقْصَدُ إصلاحُ

---

(١) الإحياء ، الربع الثالث ، ص ٤٠ــ٤١ ، « بيان قبول الأخلاق للتغيير بطريق الرياضة » .

النقائص أو اكتسابُ المَحَاسن الملائمة للخِلْقة ، مثالُ ذلك أن النواة ليست بتفاحٍ ولا نخلٍ ، إلّا أنها خُلِقَتْ خِلقَةً يُمْكِن أن تصير نخلةً إذا أُضيفت التربيةُ إليها ، ولا تصير تفاحاً أيضاً ، ولا بالتربية ، فإذا صارت النواةُ متأثرةً بالاختيار حتى تَقْبَلَ بعضَ الأحوال دون بعضٍ فكذلك الغضبُ والشهوة لو أردنا قَمْعَهما وقهرهما بالكلية حتى لا يَبْقَى لهما أثرٌ لم نَقْدِر عليه أصلاً، ولو أردنا سلاستَهما وقَوْدَهما بالرياضة والمجاهدة قَدَرْنا عليه ، وقد أُمِرْنا بذلك ، وصار ذلك سببَ نجاتنا .

وغايةُ العمل الروحانيّ هو تعديل الأهواء لا تقويضُها ، ويتمُّ هذا العمل بحَمْل الأعضاء ، عن إرادةٍ ، على إنجاز أعمالٍ ملائمة للفضيلة التي يراد اكتسابُها كيْما تُولَدُ هذه الفضيلةُ في النفس بفعل العادة ، ومن ذلك أن الذي يَوَدُّ نَيْلَ الكرم يُقْدِم على توزيع العطايا والهِبَات ويداوم على ذلك حتى تُصْبِحَ هذه الأعمالُ أمراً اعتياديًّا لديه . وهذا هو منهاجُ خُلُقِي النصارى ، وبهذا يَسْتَدِلُّ الغزاليُّ عَرَضاً على فائدة طُول الحياة ، وذلك أن العمل الروحانيَّ كلما طال أدى إلى عادة الخير وطُبِعَت الفضائل في القلب .

ثم يقابل إمامُنا بين النقائص والأمراض ، و بين مزاج الميول الذي تتألَّفُ منه الفضيلةُ والأمزجة التي تنشأ عنها صحتنا ، فيستنبط من ذلك مذهبَ التصوف المشهورَ القائلَ بلزوم وجودِ شيخٍ [(١)] وذلك أن النفْسَ إذْ كانت مريضةً فإن المديرَ طبيبُها ، وكما أنه يجب أن يَعْرِف الطبيبُ كلَّ شيء عن حال مريضه الجسْمانية . عن عدم استطاعته أن أن يداوِيَ من الأمراض غيرَ ما يَعْرِف فإنه يَجِبُ أن يَعْرِف الشيخُ كلَّ شيء عن

(١) الإحياء ، الربع الثالث ، ص٤٥ .

حال المريض المتصوف الروحية ، عن حال هذا المريض الذى يلتمس نصائحَه، وذلك « أن يَجْلِسَ بين يَدَىْ شيخٍ بصيرٍ بعيوب النفس مُطَّلِعٍ على خفايا الآفات ويُحَكِّمه فى نفسه ويَتّبع إشارتَه فى مجاهدته ، وهذا شأنُ المريد مع شيخه والتلميذ مع أستاذه فيُعَرِّفه أستاذُه وشيخُه عيوبَ نفسه ويُعَرِّفه طريقَ علاجه » ، وهذه مبادئُ التوجيه النصرانىِّ الخالصة .

ولم يُفَرِّق الغزالىُّ بجلاء بين مختلف الفضائل التى يتألَّفُ منها أعلى المحاسن والمشاعر أو الأحوال الصوفية ، وإليك سلسلةً من الكلمات التى يَجْمَعُها تحت اسم « المقامات » المشترك ، وهى التوبةُ والصبرُ والشكر والخوف والرجاء والفقرُ والزهد والتوحيدُ والتوكّل ، والقانونُ العامُّ لأوضاع النفس هذه هى أنها تتألف من علمٍ وحالٍ وعمل ، ومن الواضح أن يطابق هذا التقسيمُ تقسيماً كلاَسيًّا لخصائص النفس إلى عقلٍ وإحساس وإرادة، والمعرفةُ هى الأصلُ على قول المؤلِّف ، فعنها ينشأ الحال ، وعن الحال ينشأ الفعل ، والعلمُ فى المعرفة مثلاً هو علم لطف الله وكرمه ، والحالُ هى حال الفرح عند تَذَكُّر هذا الكرم ، ويقوم العمل على توجيه الإنسان حياته ضِمْنَ المعنى الذى يريده الكريم ، ـ ولْنَقِفْ قليلاً عند حَدِّ التوبة [1] .

العلمُ المتعلقُ بالتوبة هو معرفةُ عِظَم ضرر الذنوب وكَوْنِها حجاباً بين العبد وكلِّ محبوب ، فإذا عَرَف الإنسان ذلك معرفةً مُحَقَّقةً بيقينٍ غالبٍ على قلبه ثار من هذه المعرفة تألُّمٌ للقلب بسبب فَوَات المحبوب ، فإن القلب مهما شَعَرَ بفَوَات محبوبه تألَّم ، فإن كان فَوَاتُه بفعله تأسَّف على الفعل المفوِّت ، فيُسمَّى تألُّمُه بسبب فعله المفوِّت لمحبوبه نَدَماً ، فإذا غَلَبَ هذا الألمُ على القلب واستولى انبعث من هذا الألم فى

---

(١) الإحياء ، ٤ ، ص ٣ ـ ٥ .

القلب حالةٌ أخرى تُسَمَّى إرادةً وقصداً إلى فعلٍ له تَعَلُّقٌ بالحال و بالماضى و بالاستقبال، أما تعلقُه بالحال فبالترك للذنب الذى كان ملابساً ، وأما بالاستقبال فبالعزم على تَرْك الذنب المُفَوِّت للمحبوب إلى آخِرِ العُمْر ، وأما بالماضى فبتلافى مافات بالخير والقضاء إن كان قابلاً للخير .

والتو بةُ واجبةٌ على الإنسان ، وقد أفاض الغزالىُّ فى بيانها ، فَلَقِىَ فى هـذا المَعْرِض الاعتراضَ الآتِىَ القائل: إن الندم جزءٌ من التو بة ، والواقعُ أن الندم شعورٌ يعانيه الإنسان ولا يَتَعَلَّق بإرادته تَعَلُّقَ العزيمة ، فـكيف يَـكُون واجباً وهو لا يَدْخُل تحت الاختيار ؟ وعن هـذا يجيب الإمامُ بقوله : إن التألم هو العلم بفوَات المحبوب ، و إن التألم يَعْقُب هذا العلمَ بحكم الضرورة ، ولِذا فإن العِلْم هو الذى يَدْخُل تحت الوجوب ، وذلك لا يعنى أن العلم يَخْلُقه الإنسانُ و يُحْدِثه فى نفسه ، فالـكلُّ من خَلْق الله وفعله ، فإن قلت : أفليس للإنسان اختيارٌ فى الفعل والترك ؟ قلنا : نَعَمْ، وذلك لا يناقض قولَنا إن الـكلَّ من خَلْق الله ، بل الاختيارُ أيضاً من خَلْق الله، والإنسان مضطرٌّ فى الاختيار الذى له ، ومن الواضح أن الغزالىَّ فى هـذا الموضع ينحرف عن موضوعه بعضَ الانحراف مُبَلْبَلًا ، لا رَيْبَ ، بما لقوةٍ خفيةٍ من إحساسٍ أصمَّ يحاذِرُ علمُه الـكلامىُّ أن يذكره هنا ، وهو الغفران .

وقد أبْصَرْنا من هذه العبارات القليلة أننا كنا بسبيلِ ذكرِ طُرُقٍ معتادة لدى المتكلمين ، وذلك أن البحث فى أمر التو بة يثير مسئلةً أخرى شَغَلَتْ بال المتكلمين والمعتزلة معاً ، وأبْدَوْا حولَها آراء متناقضة ، وهى مسئلةُ الدَّرَجات التى يَشْغَلُها الأثيمُ فى الإيمان ، و يقول الغزالىُّ : إن هـذا العلم الخاصَّ بالتو بة ليس من علوم المكاشفات التى لا تتعلق بعملٍ ، بل هو من علوم المعاملة ، وكلُّ علم يُرَادُ لِيَـكُون

باعثاً على عملٍ فلا يَقَعُ التخلص من عُهْدَته مالم يَصِرْ باعثاً عليه، فالعلمُ بضرر الذنوب إنما أُرِيدَ ليَكُونَ باعثاً على تَرْكها ،فمن لم يَتْرُكْها فهو فاقدٌ لهذا الجزء من الإيمان، كما إذا قال الطبيب هذا سُمٌّ فلا تتناوله يقال تناوَلَ وهو غير مؤمن بقوله إنه سُمٌّ مهلك ، ويكون العاصى بالضرورة ناقصَ الإيمان فى الأمر الذى يَعْصِى به ، وذلك أن الإيمان كالإنسان مع أعضائه ، وأن فَقْدَ شهادة التوحيد (وهى أشهدُ أن لا إلٰهَ إلاَّ الله) يُوجِبُ البُطْلان بالكلية كفقد الروح ، وأن الذى ليس له الاَّ شهادةُ التوحيد والرسالة (وهى أشهد أن لا إلٰه إلاَّ الله ، وأن محمداً رسولُ الله) هو كإنسانٍ مقطوع الأطراف مفقوء العينين ، فاقدٍ لجميع أعضائه الباطنة والظاهرة ، لا أصلِ الروح . وكما أن مَنْ هذا حالُه قريبٌ من أن يموت فتزايله الروحُ الضعيفة المنفردة التى تَخَلَّفَ عنها الأعضاء التى تمدُّها وتُقَوِّيها فكذلك مَنْ ليس له إلاَّ أصلُ الإيمان وهو مُقَصِّرٌ فى الأعمال قريبٌ من أن تُقْتَلَع شجرةُ إيمانه إذا صدمتها الرياح العاصفة المحرِّكة للإيمان فى مقدِّمةِ قدوم مَلَك الموت وروده ، فكلُّ إيمانٍ لم يَثْبُتْ فى اليقين أصلُه ولم تنتشر فى الأعمال فروعه لم يَثْبُتْ على عواصف الأهوال وخِيفَ عليه سوء الخاتمة . وقولُ العاصى للمطيع إنى مؤمنٌ كما أنك مؤمنٌ ، كقول شجرة القَرْعِ لشجرة الصَّنَوْبر أنا شجرةٌ وأنتِ شجرةٌ ، وما أحسنَ جوابَ شجرة الصَّنَوْبر إذا قالت ستعرفين اغترارَكِ بشمول الاسم إذا عَصَفَت رياحُ الخريف فعند ذلك تنقطع أصولُكِ وتتناثر أوراقُكِ وينكشف غرورُكِ فى المشاركة فى اسم الشجر مع الغفلة عن أسباب ثبوت الأشجار . وهذا أمرٌ يَظْهَرُ عند الخاتمة ، حتى إن نِيَاط العارفين يَنْقَطِع خوفاً من دواعى الموت ومقدِّماته الهائلة التى لا يَثْبُتُ عليها إلاَّ الأقلون[1] ،

---

(١) الإحياء ، ٤ ، ص ٧ .

ـ ويُرَى من ذلك القول أن السُّنِّيَّة الإسلامية كَرِهت مقاسمة المذهب النصرانيّ في الغفران، وأنها حاولت في هذه المسئلة البالغة الدقة عن حال المؤمن المقترف للكبيرة أن تَسِيرَ بسلطانها وأن تفْتَح سُبُلاً خاصة لنفسها .

ويُمْكِنُ أن يُرْبط بنظرية التوبة ، التي تقوم فيها ، كما رأينا ، مُعْضِلَاتٌ تَسُوقنا إلى اللاهوتية ، نظريةٌ بسيطة مبدأً مهمةٌ كبساطتها ممكنٌ أن يُعَبَّر عنها بسطرين، وهي نظرية النية ، وذلك : « إنما الأعمال بالنيات [1] ، ولكلِّ امرىء ما نَوَى ، فمن كانت هجرتُه إلى الله ورسوله فهجرتُه إلى الله ورسوله ، ومن كانت هجرتُه إلى دنيا يُصِيبُها » [2] ، و « إن الله تعالى لا يَنْظُرُ إلى صُوَرِكم وأموالكم ، وإنما ينظر إلى قلوبكم وأعمالكم ، وإنما نَظَر إلى القلوب لأنها مظنةُ النية » ، و « رجلٌ آتاه الله عَزَّ وجَلَّ علماً ومالاً ، فهو يَعْمَلُ بعلمه في ماله ، فيقول رجلٌ لو آتانيَ اللهُ تعالى مِثْلَ ما آتاه لعَمِلْت كما يَعْمَل ، فهما في الأجر سواء » ، و « إن رجلاً قُتِلَ في سبيل الله وكان يُدْعَى قتيلَ الحِمار ، لأنه قاتل رجلاً ليأخذ سَلْبه وحمارَه فقُتِلَ على ذلك ، فأُضِيف إلى نيته » .

والآن لنَقْتَبِسْ من الغزاليّ في موضوع الخوف والرجاء مثالاً من تحليلات المشاعر الخلقية التي بَرَع فيها .

إن الخوف عند الغزاليّ [3] ، عبارةٌ عن تألم القلب واحتراقه بسبب توَقُّع مكروه في الاستقبال ، ومن أَنِسَ بالله لم يَبْقَ له التفاتٌ إلى المستقبل ، فلم يَكُنْ له خَوْفٌ

(١) الإحياء ، ٤ ، ص ٢٥٩ .

(٢) تكملة الحديث : (أو امرأة ينكحها فهجرته إلى ماهاجر إليه) . عبد الغني

(٣) الإحياء ، ٤ ، ص ١١٢ .

ولا رجاء ، بل صار حالُه أعلى من الخوف والرجاء اللذين هما زِمَامَان يَمْنَعان النفس من تقدُّمها نحوالله ، وقال مُحَدِّثٌ إن الخوف حجابٌ بين الله والنفس ، وقال آخر إذا شَغَلَ المحبُّ قلبَه فى مشاهدة المحبْوب بخَوْف الفِرَاق كان ذلك نقصاً فى المشاهدة ، ومشاهدةُ الله بلا خوفٍ من الابتعاد هو الحدُّ الوحيد فى سَيْر الصوفىّ .

وأقلُّ درجات الخوف أن يَمْنَع الإنسانُ نفسَه عن المحظورات ، ويُسَمَّى هذا وَرَعاً ، فإن زادت قوتُه كَفَّ عما يتطرق إليه إمكان التحريم ، ويُسَمَّى هذا تقوى ، وقد يَحْمِلُه على أن يترك ما لا بأسَ به مخافةَ مابه بأسٌ ، ويُسَمَّى هذا صِدْقاً .

والخوفُ سَوْطُ الله يَسُوق به عبادَه إلى المواظبة على العلم والعمل ، والأصلحُ للبَهِيمَة أَلَّا تَخْلُوَ عن سَوْط ، وكذا الصبيُّ ، ولكن ذلك لا يَدُلُّ على أن المبالغة فى الضرب محمودةٌ ، وذلك أن الخوف له قصورٌ ، وله إفراطٌ وله اعتدالٌ ، والمحمودُ هو الاعتدالُ والوَسَط ، فأما القاصرُ منه فهو الذى يَجْرِى مجرى رقة النساء ، فيَخْطُر بالبال عند سماع آية من القرآن ، فيُورِثُ البكاء وتَفِيضُ الدموعُ ، وكذلك عند مشاهدة سببٍ هائل ، فإذا غاب ذلك السبب عن الحِسِّ رَجَع القلبُ إلى الغَفْلَة ، فهذا خَوْفٌ قاصرٌ قليلُ الجَدْوى ضعيف النفع ، وهو كالقضيب الذى تُضْرَب به دابةٌ قوية لايؤلمها ألماً مُبَرِّحاً فلا يسوقها إلى المقصد ولا يَصْلُح لرياضتها ، وهذا خوف الناس كلِّهم إلَّا العارفين ، وأما المُفْرِط فإنه يجاوز حَدَّ الاعتدال حتى يخرج إلى العجز واليأس والقنوط ، وهو يَمْنَعُ من العَمَل ، وهو يؤدى إلى الوَلَه والدهشة ، وقد يُفْضِى إلى الموت ، وهو كالضرب الذى يَقْتُل الصبيَّ بحُجَّة مجازاته .

وللخوف أسبابٌ شَتَّى ، والشىء قد يُخَاف لِذَاته أو لِمَا يَنْشأ عنه من مصائب ، ومن الأمور التى تُخَاف لعواقبها يُذْكَرُ الموتُ قَبْلَ التوبة ، ونَكْثُ العهد ،

وضعفُ القوة عن الوفاء بتمام حقوق الله ، وزوالُ رِقَّة القلب وتبدُّلُها بالقسـاوة ، وخوفُ استيلاء العـادة فى اتباع الشهوات المألوفة ، ومن الأمور التى تُخَافُ لِذَاتها يُذْكَر سَكَرَاتُ الموت وشِدَّتُه ، وسؤال المَلَكَيْن : مُنْكَر ونَكِير ، والمَوْقِفُ بين يَدَىِ الله ، وكَشْفُ السِّتْر ، والعبورُ على صراط جهنم ، والنار . وأعلى رُتَبِ الخوف هو خَوفُ الفراق والحجاب عن الله ، وهو خَوْف العارفين ، وما قَبْل ذلك هو خَوْفُ الصالحين .

وقد وَقَع سؤالٌ عن أىِّ الأمرين أفضلُ : آلخوفُ أم الرجاء [1] ، وقد وَقَع نِقاشٌ حَوْل هذه المسئلة ، فقال كثيرون إن هذا سؤال فاسدٌ ، وهو كقول القائل : الخبزُ أفضلُ أو الماء ، وجوابُه أن يقال الخبز أفضلُ للجائع والماء أفضل للعطشان ، فتفضيل بعضِ هذه الأشياء على بعضٍ أمرٌ نسبىٌ ، والخوفُ والرجاء دوا آن تُدَاوَى بهما القلوب ، ففضلهما بحسب الداءِ الموجود ، فإن كان الغالبُ على القلب داءَ الأَمْن من مكر الله والاغترارِ به فالخوفُ أفضل ، وإن كان الغالب هو اليأس والقنوط من رحمة الله فالرجاء أفضلُ ، ويَجُوز أن يُقَال مطلقاً الخوفُ أفضلُ على التأويل الذى يقال فيـه الخبزُ أفضلُ من السَّكَنْجَبِين ، إذْ يعالَج بالخبز مرضُ الجوع وبالسَّكَنْجَبِين مرض الصفراء ؛ ومرضُ الجوع أغلبُ وأكثر . فبهذا الاعتبار غلبةُ الخوف أفضلُ لأن المعاصىَ والاغترارَ على الخلق أغلبُ ، وإن نُظِرَ إلى مطلع الخوف والرجاء فالرجاء أفضل لأنه مُسْتَقىً من بحر الرحمة ومستقَى الخوف من بحر الغضب . ويذهب إمامُنا مستنتجاً إلى أن الأصلح لمعظم الناس هو الاعتدالُ بين الخوف والرجاء .

---

(١) الإحياء ، ٤ ، ص ١١٨ .

وأخيراً إذْ أَبْصَرْنا أن الغرض من جميع تلك الْمُنجِيات ليس سوى محبة الله وأن ما تتألَّف منه من الوَجْدِيات ليس سوى أوضاعٍ لها فإننا نطلب من الغزاليّ أن يُحَدِّثنا عن المحبة لآخرِ مرةٍ أيضاً .

إن المحبوبَ الأول عند كلِّ حَيٍّ [1] نفسُه وذاتُه ، ومعنى حُبِّه لنفسه أن فى طبعه مَيْلًا إلى دوام وجوده ونَفْرَةً عن عدمه وهلاكه ، وذلك لأن المحبوب بالطبع هو الملائم للمحبّ ، وأىُّ شيء أتمُّ ملاءمةً من نفسه ودوام وجوده ؟ وأىُّ شيء أعظمُ مُضادَّةً ومُنافرةً له من عدمه وهلاكه ، ولذلك يُحِبُّ الإنسان دوامَ الوجود ويَكْرَه الموت ، لا لمجرَّد ما يخافه بعد الموت ، ولا لمجرد الحَذَر من سَكَرات الموت ، بل لو اختُطِف من غير ألمٍ وأُميت من غير ثوابٍ ولا عِقابٍ لم يَرْضَ به وكان كارهاً لذلك ، ولا يُحِبُّ الموتَ والعَدَم المَحْضَ إلاَّ لمقاساة ألمٍ فى الحياة ، ومهما كان مُبْتَلًى ببلاء فمحبوبُه زوالُ البلاء ، فإن أحبَّ العدم لم يُحِبَّه لأنه عدمٌ ، بل لأن فيه زوالَ البلاء ، فالهلاكُ والعدم ممقوتٌ ودوام الوجود محبوب .

والمحبوبُ الأول للإنسان بعد ذاته هو ماتدوم به حياته أو تَكْمُل كالصحة والمال والأُسْرة والعشيرة والأصدقاء ، ولا يُحِبُّ الإنسان هذه الأشياء لأعيانها ، بل لارتباط حَظِّه فى دوام الوجود وكماله بها ، أى أن ذاتَ الإنسان هو الباعثُ لهذا الحبّ .

والإحسانُ سببٌ آخرُ للحبِّ ، فالإنسانُ عبدُ الإحسان ، وقد جُبِلَت القلوب على حُبٍّ من أحسن إليها و بُغْض من أساء إليها ، وذلك أن حُبّ القلب للمحسن

---

(١) الإحياء ٤ ، ص ٢١١ – ٢١٢ .

اضطرارٌ لا يُسْتَطاع دفعُه ، وهو جِبِـلّةٌ وفطرةٌ لاسبيلَ إلى تغييرها ، وبهذا السبب قد يُحِبُّ الإنسانُ الأجنبيَّ الذى لاقرابةَ بينه وبينه ، وهـذا إذا حُقِّقَ رجَعَ إلى السبب الأول ، أى أن المحسن من أمدَّ بالمـال والمعونة وسائرِ الأسباب المُوصِلة إلى دوام الوجود وحصولِ الحظوظ التى بها يَتَهيأ الوجودُ ، وكذلك حُبُّ الطبيب ينطوى على حُبِّ الصحة .

ويُوجَدُ سببٌ رابعٌ للحُبِّ ، وهو أن يُحَبَّ الشىء لذاته ، لا لحظٍ يُنَال منه وراء ذاته ، بل تَـكون ذاتُه عينَ حَظّه ، وهذا هو الُحبُّ الحقيقيُّ البالغُ الذى يُوثَقُ بدوامه ، وذلك كحبِّ الجمال والُحسْن ، فإن كلَّ جمالٍ محبوبٌ عند مُدْرِك الجمـال وذلك لعين الجمال ، لأن إدراكَ الجمال فيه عينُ اللذة ، واللذةُ محبوبةٌ لذاتها لا لغيرها ، ولا تَظُنَّنَّ أن حُبَّ الصور الجميلة لا يُتَصَوَّرُ إلا لأجل قضاء الشهوة ، فإن قضاء الشهوة لذةٌ أخرى قد تُحَبُّ الصورُ الجميـلة لأجلها ، وإدراكُ نفس الجمال أيضاً لذيذٌ فيَجُوز أن يكون محبوباً لذاته ، وكيف يُنْـكَرُ ذلك والخضرةُ والماء الجارى محبوبٌ ، لا ليُشْرَبَ الماء وتؤكَلَ الخضرةُ أو يُنَالَ منها حظٌّ سوى نَفْسِ الرؤية ، وقد كان النبيُّ تُعْجِبُه الخضرةُ والماء الجارى . والطِّباعُ السليمةُ قاضيةٌ باستلذاذ النظر إلى الأنوار والأزهار والأطيار المليحةِ الألوان الحسنةِ النَّقْش المتناسبةِ الشكل ، حتى إن الإنسان لتنفرج عنه الغمومُ والهموم بالنظر إليها ، لالطلبِ حظٍّ وراء النظر ، فهذه الأسبابُ مُلِذَّة ، وكلُّ لذيذٍ محبوبٌ ، وكلُّ حُسْنٍ وجمالٍ لايَخْلُو إدراكُه عن لذة ، ولاأحدَ يُنْـكِرُ كَوْنَ الجمالِ محبوباً بالطبع ، فإن ثَبَتَ أن اللهَ جميلٌ كان ، لا مَحَـالَةَ ، محبوباً عند من انـكشف له جماله وجلاله .

وهنا تَظْهَرُ المُعْضِلَةُ الكبرى لطبيعة الجمال .

قال الغزاليُّ (١) : « اعْلَمْ أن المحبوسَ فى مَضِيقِ الخيالات والمحسوسات رُبّما يَظُنُّ أنه لا معنى للحسنِ والجمال إلا تناسب الخِلْقَةِ والشكلِ وحُسْنُ اللون وكَوْنُ البياض مُشرباً بالحُمْرَةِ وامتدادُ القامة إلى غير ذلك مما يُوصَفُ من جمال شخص الإنسان، فإن الحُسْنَ الأغلبَ على الخلق حُسْنُ الأبصار ، وأكثرَ التفاتهم إلى صورة الأشخاص ، فيَظُنُّ أن ماليس مبصراً ولا متخيَّلًا ولا متشكِّلًا ولا متلوِّناً مُقَدَّرٌ ، فلا يُتَصَوَّرُ حُسْنُه، وإذا لم يتصور حسنه لم يَكُنْ فى إدراكه لذةٌ ، فلم يَكُنْ محبوباً ، وهذا خطأٌ ظاهر ، فإن الحُسْن ليس مقصوراً على مُدْرَكات البصر ، ولا على تناسب الخِلْقة وامتزاج البياض بالحُمْرَة ؛ فإنا نقول هذا خَطٌّ حَسَنٌ ، وهذا صوتٌ حسن ، وهذا فرسٌ حسن، بل نقول هذا ثوبٌ حسن ، وهذا إناءٌ حسن ، فأىُّ معنًى لحُسْن الصوت والخطِّ وسائر الأشياء إن لم يَكُنِ الحسْنُ إلَّا فى الصورة ؟ ومعلومٌ أن العينَ تستلذُّ بالنظر إلى الخطِّ الحسن والأُذنَ تستلذُّ استماعَ النَّغَمات الحسنة الطيبة ، ومامن شىءٍ من المُدْرَكات إلا وهو منقسمٌ إلى حَسَنٍ وقبيح، فما معنى الحُسْن الذى تشترك فيه هذه الأشياء ؟ » .

ويرد الغزالىٌّ قائلا : «هذا البحث يَطُول ... ونقول : كلُّ شىء جمالُه وحُسْنُه فى أن يَحْضُرَ كمالُه اللائقُ به والممكنُ له، فإذا كان جميعُ كمالاته الممكنة حاضرةً فهو فى غاية الجمال ، وإن كان الحاضرُ بعضَها فله من الحُسْن والجمال بقدر ما حَضَر ، فالفرسُ الحَسَن هو الذى جَمَعَ كلَّ مايَليقُ بالفرس من هيئةٍ وشكلٍ ولونٍ وحسنِ عَدْوٍ وتَيَسُّرِ كَرٍّ وفَرٍّ عليه ... وكذلك سائرُ الأشياء .

(١) الإحياء ، ٤ ، ص ٢١٢ ـ ٢١٣ .

ولا يُنكَرُ الحسْنُ والجمال للمحسوسات ، ولا يُنكَرُ حصولُ اللذة بإدراك حُسْنِها ، وإنما يُنكَر ذلك فى غير المُدْرَك بالحواسّ ، فاعْلَمْ أن الحسْن والجمال موجودٌ فى غير المحسوسات ، إذ يُقَال: هذا خُلُقٌ حَسَنٌ ، وهذا عِلْمٌ حَسَنٌ ، وهذه سيرةٌ حسنة ، وهذه أخلاقٌ جميلة ، وإنما الأخلاقُ الجميلة يراد بها العلمُ والعقل والعفة والشجاعة والتقوى والكرمُ والمرُوءة وسائرُ خِلَال الخير وشىءٌ من هذه الصفات لا يُدْرَك بالحواسِّ الخمس ، بل يُدْرَك بنور البصيرة الباطنة ، وكلُّ هذه الخِلال الجميلة محبوبةٌ والموصوفُ بها محبوبٌ بالطبع عند مَنْ عَرَف صفاتِه ، وتلك الصفاتُ تَرْجِعُ جملتُها إلى العلم والقدرة ، أى علمُ حقائقِ الأمور وقَدْرٌ على حَمْلِ نفسه عليها بقَهْر شَهَواته ، وجميع خِلال الخير يَتَشَعَّب على هذين الوصفين ، وهما غيرُ مدرَكين بالحسِّ ، ومحلُّهما من جملة البدن جزءٌ لا يتجزّأ ، وهو المحبوبُ بالحقيقة ، وليس للجزء الذى لا يتجزأ صورةٌ وشكلٌ ولونٌ يَظْهَرُ للبصر حتى يَكُونَ محبوباً لأجله ، ولذلك يُمْكِنُ أن يُحَبَّ محبوبٌ من غير أن يُدْرَك بالحواسّ ، ومُجْمَلُ القول أن الإنسان يُحِبُّ كلَّ ماهو جميلٌ سواءٌ أبالصورة الباطنية أم بالصورة الظاهرة ، فالجمالُ يشتمل على هذين المَعْنَيين .

وكذلك يجب أن يُضَاف إلى أسباب الحبِّ المذكورة آنفاً ، وذلك كما أُوضِحَ فى موضوع الأُلفة ، كَوْنُ الإنسان يُحِبُّ ، أيضاً ، كلَّ مَنْ له مناسبةٌ خفيةٌ به ، وذلك نتيجةً لميلٍ باطنٍ فى النفس .

فلو اجتمع ما عَدَّدناه من أسباب الحبِّ فى موجود واحد وكانت هذه الصفات فى أقصى درجات الكمال كان الحبُّ ، لامحالةَ ، فى أعلى الدرجات ، فهذه الأسبابُ كلُّها لا يُتَصَوَّرُ كمالُها واجتماعُها إلا فى الله ، ولِذَا فلا يستحقُّ المحبة بالحقيقة إلا الله .

لِنَدَع هذه البرهنةَ التى هى من نابض التقوى أكثرَ من أن تَكون مما بعد الطبيعة ، والُمْتِعُ عندنا فى الأمر هو عَيْنُ المذهب والوجهُ الذى وُضع به ، فنَرَى أنه واضحٌ جِدًّا معقولٌ جِدًّا فضلاً عن كونه مألوفاً لدى النصارى .

قال الغزالىُّ أيضاً [١] : « اعْلَمْ أن أسعد الخَلْق حالاً فى الآخرة أقواهم حُبًّا لله تعالى ، فإن الآخرةَ معناها القُدُومُ على الله تعالى ودَرْكُ سعادة لقائه ، وما أعظمَ نعيمَ المُحِبِّ إذا قَدِمَ على محبوبه بعد طول شَوْقه وتَمكَّن من دوام مشاهدته أَبَدَ الآباد من غير مُنَغِّصٍ ومُكَدِّر ، ومن غير رقيبٍ ومزاحم ، ومن غير خَوْفِ انقطاعٍ ، إلا أن هذا النعيمَ على قدر قوة الحبِّ ، فكلما ازدادت المحبةُ ازدادت اللذة .

ويَحْصل اكتسابُ الإنسانِ حُبَّ الله فى الدنيا بقَطْعِ علائق الدنيا وإخراجِ حُبِّ غيرِ الله من القلب ، فالقلبُ مِثْلُ الإناء الذى لا يَتَّسِع للخلِّ مثلًا مالم يَخْرُجْ منه الماء ، وما جَعَلَ اللهُ لرجلٍ من قَلْبَيْن فى جَوْفه ، وكمالُ الحبِّ فى أن يُحِبَّ اللهَ بكلِّ قلبه ، ومادام يلتفت إلى غيره فزاويةٌ من قلبه مشغولةٌ بغيره ، فبقدر ما يُشْغَل بغير الله يَنْقُص منه حُبُّ الله ، وبقدر ما يَبْقَى من الماء فى الإناء يَنْقُص من الخلِّ المصبوب فيه ، (وتَعْرِف النصرانيةُ تشبيه النفوس هذا بآنيةٍ لها اتساعُ سعادةٍ) ، ومعنى قولِ الإنسان : لا إلهَ إلَّا الله ، كَوْن الله محبوبَ قلبِه ومعبودَ قلبه ومقصودَ قلبه ، وَمَنْ هذا حالُهُ فالدنيا سِجْنُه ، لأنها مانعةٌ له من مشاهدة محبوبه ، وموتُه خلاصٌ من السجن وقدومٌ على المحبوب ، وما حالُ من ليس له إلا محبوب واحد

---

(١) الإحياء ، ٤ ، ٢٢٥ — ص ٢٢٦ .

وقد طال إليه شوقُه وتمادى عنه حبسُه فخُلِّيَ من السجن ومُكِّنَ من المحبوب وروِّح بالأَمْن أبَدَ الآباد ؟

واتساعُ معرفة النفس لله هو سببٌ آخر لقوة المحبة ، وذلك بعد تطهير القلب من جميع شواغل الدنيا وعلائقها ، وذلك كوَضْع البَذْرِ فى الأرض بعد تنقيتها من الحشيش ، وأولُ ما يَجِبُ هو وجودُ معرفةٍ غايتها العمل ، والعملُ الصالحُ كلُّه فى تطهير القلب ، ومن ثَمَّ تنشأ المعرفةُ الثانية التى نتكلم عنها ، وهى علمُ المكاشفة الذى يَحْدُث فى القلب عندما يصير مشابهاً للمرآة الصقيلة ، والحبُّ يَتْبَع هذا العلمَ لا مَحَالة .

وإليك أيضاً بياناً ظريفاً عن الشوق إلى الله حيث أظهر الغزالىُّ ، الذى هو مؤلِّفٌ بالغُ الحكمة ، بعضَ الشىء عن مغامرة متصوفى الشرق فيما هم مُولَعُون به من تشبيهات بين العِشق الإلهىِّ والعشق البشرىِّ [1] فالغزالىُّ يقول إن من أنكر حقيقة المحبة لله فلا بُدَّ أنْ يُنْكِر حقيقةَ الشوق إليه ، والعارفُ مُضْطَرٌّ إليه بطريق الاعتبار والنظر بأنوار البصائر وبطريق الأخبار والآثار ، والشَّوْقُ لا يُتَصَوَّر إلَّا إلى شىء أُدْرِكَ من وجهٍ ولم يُدْرَك من وجهٍ ، ومن كان فى مشاهدة محبوبه مداوماً للنظر إليه لا يُتَصَوَّرُ أن يكون له شوقٌ ، ومن غاب عنه معشوقُه وبَقِيَ فى قلبه خيالُه فيَشْتاق إلى استكمال خياله بالرؤية ، أو أن يَرَى العاشقُ وجهَ محبوبه ، ولا يَرَى شعرَه مثلاً ولا سائرَ محاسنه فيشتاق لرؤيته وإن لم يرَها قَطُّ ولم يَثْبُتْ فى نفسه خيالٌ صادرٌ عن الرؤية ، ولكنه يَعْلَم أن له عُضواً وأعضاءً جميلةً ولم يُدْرِكْ تفصيل جمالِها بالرؤية فيشتاق إلى أن ينكشف لهِ مالم يرَه قَطُّ ، ـ والوجهان جميعاً متصوَّران

(١) الإحياء ، ٤ ، ص ٢٣١ .

فى حبِّ الله ، بل هما لا زمان بالضرورة لكلّ العارفين ، فإن ما اتَّضح للعارفين من الأمور الإلهية ، وإن كان فى غاية الوضوح ، فكأنه من وراء سِتْرٍ رقيق فلا يَكُون مُتَّضِحاً غايةَ الاتضاح ، وكمالُ الوضوح يَكُون بالمشاهدة وتمامِ إشراق التجلِّى ، ولا يَكُون ذلك إلاَّ فى الآخرة ، ولكنهم مهما كانوا قريبين من الله فى الآخرة فإنهم لن يَعْرِفوا منه غيرَ بعض أموره ، وهم مهما أُذِنَ لهم فى نفوذها فاتهم من هذه الأمور ما لا يُحْصَى ، ولذلك فإنه لا نهاية لشَوْقهم فى الدنيا ولا فى الآخرة .

لقد أَنَى لنا أن نترك أثَرَ الغزالىِّ ، ولْنَخْتِمْ ذلك بفكرةٍ تُعَدُّ أكثر ما يكون طلاوةً وبساطةً وبُعْدَ غَوْرٍ ، وعاد الأمرُ لا يدور حوْل ما يجب على الإنسان من حُبٍّ لله ، بل حوْل محبة الله للإنسان (١) ، ويضطرب الغزالىُّ أمام هذا الحبِّ الذى لا يُبْصَرُ فيه ما يُبْصر فيما هو أساسٌ للحُبِّ البشرىِّ من أسباب الاحتياج والشَّوْق ، وذلك أن الحبَّ بالمعنى البشرىِّ مَيْلٌ نحو الشىء الملائم ، وأن المَيل لا يُتَصَوَّر إلَّا فى نفسٍ محدودة ناقصة ، فهو لا يُتَخَيَّل فى الله البالغ لجميع الكمالات والجمالات التى لا تَنْفَدُ مطلقاً . والواقعُ أن الغزالىَّ يرَى أن الله لا يُحِبُّ غير ذاته ، وذلك بمعنى أنه الكلُّ وأنه ليس فى الوجود غيرُه وغيرُ ما هو متعلِّقٌ بذاته ، ولذا يجب أن تُفَسَّر كلمةُ محبته لعبده بكشف الحجاب عن قلبه حتى يراه بقلبه وإلى تمكينه إياه من القرب منه ، وهذا الحبُّ قديمٌ بالنسبة إلى الإرادة الأزلية التى كوَّنته ، وهو حادث بحدوث السبب المقتضى له .

ويَلُوح أن هذا التفسير فى مِثْلِ هذا الموضوع على شىء من الفتور ، ويَجِدُ

---

(١) الإحياء ٤ ، ص ٢٣٥ .

الغزالىّ ، وقد عاد إلى مفهوم قرآنىٍّ ، فى هذا الإلٰه ، الذى يبتغيه بما أوتى من قوة ، الصورة الجافية لذاك المليك الذى يأذن لعبده فى كشف الحجاب عن عرشه والاقتراب قليلاً منه ، وما عَدم اتباعه دعوة النصرانية حتى النهاية ؟ لا أدرى أىّ حجابٍ كان يَبقَى قائماً أمام عينيه لو نهض فكَشَفَ ذلك المشهد الرفيع للتكلُّف الإلٰهىّ الذى تُسَمَّى أفعاله تَجَسُّداً وفداء .

الفصل التاسع

متصوفة العرب بعد الغزالى

١

فى أحوالٍ مؤثرة ظهر للعيون بعد وفاة الغزالى بنحو نصف قرن ذاك التصوفُ ذو الطابع الأفلاطونىّ الجديد الخاصّ الذى قلنا إنه وُجِدَ منذ زمن ابن سينا تحت اسم « حكمة الإشراق » مع بقائه مكتوماً تقريباً ، وذلك أن السُّهْرَوَرْدىّ المقتولَ جَهَرَ به فى حلبَ حيث أُكْرِم من قِبَل الملك الظاهر بن صلاح الدين العظيم ، وقام بجدالٍ عنيف حِيَالَ علماء السنة ، فوُشِىَ به إلى صلاح الدين نفسه ، فأمر صلاح الدين ابنَه بإهلاكه ، فقُتِل فى السجن بحلبَ سنة ٥٨٧ فى السادسة والثلاثين أو الثامنة والثلاثين من عمره ، وقد نشرنا حديثاً بحثاً عن فلسفته [١] مستعينين بكتابيه المهمين : حكمةِ الإشراق وهياكلِ النُّور ، فلا نَصْنع هنا إذَنْ غير تلخيص نتائج تلك المذكّرة ، ولكن مهما يكن من التزامنا جانب الاختصار فى هذا الموضوع فإن القارئ لا يجدُ عَنَاءً فى الشعور بأهمية ذلك .

وأول ما فى الأمر أن هـذا النوع من الفلسفة يقُول بوَحدةِ عَنْعَنَات التصوف

---

(١) حكمة الإشراق ، عن السهروردى المقتول ، المجلة الآسيوية ، يناير ١٩٠٢ .

فى تاريخ العالم ، وهـذه نظرية مرتبطة بنظرية الوَحدة الشاملة للعَنْعَنات الفلسفية التى رأينا قيامَ مدرسة ابن سينا بها ، فعند السُّهْرَوَرْدِىّ المقتول أن جميعَ الحكماء من القدماء والمعاصرين ، سواء أكانوا من المصريين أو اليونان أو اليهود أو الفُرْس أو العرب ، وسواء أسُمُّوا هِرْمِسَ أو مَلْكِيصادَق أو بُزُرْجِمِهْر أو أفلاطون أو فِيثاغُورَس ، قد عَدُّوا مذهبا واحداً من حيث الأساسُ مع اختلاف فى الشكل ، وأنهم لم يَعْرِفوه بطريق التأمل العقلى أصلًا ، بل بطريق التأمل الصوفىّ أو بكشفٍ يفوق الطبيعة ، وإن شئت فَقُلْ إن الفلسفة ، ولا سيما الفلسفةُ الصوفيــة ، تنشأ عن وَحْيٍ مستمرٍّ منذ أصل العالَم .

وبهذه النظرية الأولى ترتبط نظريةُ « القُطْب » التى تُبْعِدُنا بعضَ البعْد من الفلسفة كَيْمَا تُدْخِلُنا إلى تاريخ الأديان ، ولكن مع تفضيلنا ذِكْرَها فى كلماتٍ قليلة لِمَا نَرَى الإلماعَ إليها فيما بعـد ، فهذه النظريةُ تَذْهَبُ إلى أنه يوجدُ على الأرض فى جميع أدوار البَشر أناسٌ عنـدهم شعورٌ بِخَوَافى الأمور مع مَوْهِبةٍ فى معرفة أسرارها ، ويُلَقَّب أهمُّ هؤلاء الناس بالقُطْب ، ويكون الآخرون مساعدين له ، وتُطْلَقُ عليهم أسماء مختلفة ، ويجب أن يَكُون القطبُ رئيساً للمجتمع البشرىِّ وإماما للعالم .

وقد سَلَّمَتْ سُنِّيَّةُ الإسلام بلقبِ « القُطب » وباسم «الغَوْث» ، وقد وَضَعَتْ ألقابَ تكريم لأعاظم صُوفِيِّيها ، ولكنها لم تُنْعِمْ « بحقِّ المَدِينة » على النظرية التامَّة التى ترَى فى القطب تَجَسُّداً للعقل الرَّبَّانىّ ، والتى ترَى فى مساعديه تجسداتٍ ذاتَ أصول أخرى مُنْبَثِقَة من الله ، وقد تكلمنا فى مَوْضعٍ آخر عن هذا المذهب

المُتع (١) الذى عاد لا يكون مذهب سُهْرَوَرْدِيناً تحت هذا الشكل ، فاعترفنا بأنه كان تامَّ المحاكاة لمذهب البُدَّهَاتِ (البُوذَاتِ) الأحياء الهندىّ ، ولكنْ لنَكْتَفِ بإيضاح فلسفة السُّهْرَوَرْدىّ المقتول ، فالقُطْبُ أو الإمامُ عنده هو أعظمُ حكيمٍ صوفىٍّ فى كل دوْرٍ ، وعنده أن تعاليم هؤلاء الفلاسفة إذا ما أُدْرِكَتْ وُجِدَ أنها متطابقةٌ على طول سِلْسِلتها .

وما يكون ، إذَنْ ، هذا المذهبُ الثابت المشتركُ بين جميع الحكماء ؟ لا كبيرَ عُسرٍ فى بيان ذلك ، وذلك أنه ليس سوى مذهب المدرسة الفلسفية نهائيًّا ، وإن شئتَ فَقُلْ مدرسة ابن سينا ، وإنما أَعْرَبت حكمةُ الإشراق عن هذه النظرية بلسانٍ خاصٍّ ، أى ببعض الاستعارات الحَسَنةِ الترتيب التى تَمْنَحُها منظراً خاصًّا ، وذلك أنها مُنبعثةٌ من تعارض الأنوار والظُّلُمات ، فهى تدعُو منيراً كلَّ ما كان عالياً صالحاً روحانيًّا ، وهى تَدْعو مظلماً كلَّ ما كان سُفْليًّا سيئاً ماديًّا ، وهى تُطْلِق اسمَ الأنوار على العقول ، واسمَ الأنوار المسيطرة القاهرة المُدَبِّرة على عقول الكواكب الصِّرْفة ، واسم نور الأنوار على الله ، وهى تعارض عالم الظُّلماتِ بعالم الأنوار . وأغربُ من ذلك أن سَمَّت أفرادَ العالَم الجِسْمانىّ هيا كلَ وذلك لأنها رموزٌ لعقولٍ غير منظورة ، وأَنْ سَمَّت الجواهرَ الدُّجْنَ بَرْزَخاً ، وهى ، إذ لَمَسَتْ نظرية الكلياتِ ونظرية انبثاقِ الأفلاك ، عَرَضت بهذه التسميات منهاجاً يشابه منهاجَ ابن سينا ما أمكن ، حاشا الصبغة الثنوية التى تَبُثُّها فيها هذه الاصطلاحاتُ .

---

(١) انظر إلى كتاب « المحمدية » ، ص ١٨٨ .

وعند السُّهْرَوَرْدِيّ المقتول أنه يصدُر عن نور الأنوار أو الله إشعاعٌ أو انبثاق نورانيٌّ أو إشراقٌ يَبْرُز من خلاله تعــدّدُ العقول . وأول ما يصدُر عن الله نورٌ واحد ، أى أقربُ نور ، وهو « المسبَّبُ الأول » الذى حَــكى عنــه ابنُ سينا ، وهــذا ، نظراً إلى الله ، يُعَدّ ظِلًّا بالنسبة إليه ، ومن هنا ينشأ البرزخُ الأول ، أى الجسمُ الأول ، الذى هو فلكُ العالم المحدود ، ثم تنشأ البرازخ الأخرى والأنوار الأخرى والأفلاكُ والعقول السماوية ضِمْنَ نظامهــا ، وتتحرك البرازخُ مُـكْرَهةً بالأنوار ، وذلك بحيث يمكنُ أن تُدْعى الأنوارُ قاهرةً والبرازخُ مقهورةً ، وهكذا فإن استطارةَ النور الغزيرةَ هذه تنتهى إلينا .

وعلى العموم فإن عالَمَنا ظلٌّ طبقاً لتشبيه « المغارة » الأفلاطونيِّ المشهور ، والأفرادُ فيه ظلالُ أنوارٍ تُمَثِّلُ فى هذه الفلسفة دَوْرَ الـكليات ، ويَلُوح أن أطرف نقطة فى هــذا المنهاج الغريب هو ما بَذَل من جهدٍ فى القيام بتأليف ما بين المذهب الذهنىّ والمذهب الواقعىّ ، فهو ينْــكِرُ الواقعىَّ الخامَ ، أى أنه لا يُوجَدُ فى الخارج مثالٌ للبشرية ، ولا مثالٌ للحيوانية ، ولا مثالٌ لموصوف برِجْلَيْن، فليست الأفــكار العامة فى غير الذهن من حيث كَوْنها أفــكاراً عامة ، ولا يُمْــكِنُ الفــكرَ ، الوحيدَ ذاتاً ، أن يُوجَدَ فى الوقت نفسه فى أفرادٍ كثيرين وأشخاصٍ لا يُحْصَوْن ، وفى مقابِل هذا يُوجَدُ ، بالحقيقة ، شىءٌ آخرُ غيرُ الفــكر البسيط المجردِ الذى فى الذهن، يُوجَدُ شىءٌ زيادةً على ما سماه سِكْلَاسِيُّو الغرب بالعامِّ الذى بعــد الشىء أو بعــد الباعث ، وكيف يُمْــكِنُ أن يُعْتَقَد أن الـكلياتِ التى هى شىءٌ عالٍ تنشأ عن أفرادٍ أحطَّ منها ؟ وكيف ينشأ الأعلى عن الأسفل ، أى المثالُ البالغُ الـكمالِ عن الصنم الأسفل المُـكَوَّن على صورته ؟ ولذلك يُوجَدُ أصلٌ مهيمنٌ معيَّنٌ لجميع أفراد النوع

عينه ، حَسَناً ! ليس هذا الأصل شيئاً آخرَ غيرَ « نورٍ » ، وهذا نُورٌ قاهر قائمٌ فى عالَم النور الخالص حيث له استعداداتٌ خاصةٌ ، أى أشكالٌ خاصةٌ للحُبِّ واللذة والسيطرة ، فمتى هَبَطَ ظِلٌّ هـذا النور على العالَم أسفر هـذا الهبوط عن الأفراد المنظورين ، عن الهيا كل التى تتحول ، إذْ ذاك ، إلى الإنسان مع تَنَوُّع أعضائه ، وإلى الحيوان مع هيئته الخاصة ، وإلى المعدِن ، وإلى طَعْم السُّكَّر ، وإلى رائحة المِسْك ، الخ ، وذلك وَفْقَ الاستعدادات الخفية التى كانت تُعِدُّ مادةَ هذه الموجودات لِتُغْلَمَ بهذا النور .

ولا شىءَ يَمْنَعُ من الاعتقاد بأن ابن سينا كان ، كما قِيلَ [(١)] ، نصيراً لهذا المذهب ، وبأن حكمة الإشراق تُمَثِّلُ التصوف الخاصَّ بمدرسة الفلاسفة ، ولاغَرْوَ ، فأُسطورةُ سلامان وأبسال التى رَوَيْنَا أمرَها ، والتى يُرَى أنها تُعَبِّرُ عن مذهب ابن سينا ، قد كُتِبَتْ وَفْقَ اصطلاح حكمة الإشراق ، ومما تَجْدُرُ ملاحظته كثيراً كَوْنُ جميعِ العَنْعَنَات الشرقية أبصرت فى تعارض النور والظُّلُمات طابعَ مذهب «مانِى»، ولِذَا فإن من الممكن أن يُعْتَقَد أن التصوف الأفلاطونىَّ الجديد ، الذى كان بين يَدَى الفلاسفة ، ذو صبغة مانوية ، والواقع أن من المحتمل قليلاً أن يَكُون هـذا التصوف ، باستعماله مِثْل هـذا الاصطلاح ، قد أفْلَتَ من الثنوية تماماً ، فأقلُّ ما وجب أن يَكُون هو قيامُ الموضوع الأساسىّ على تَخَلُّصِ النفس التدريجىِّ من عالم الظلمات ورجوعها إلى عالَم الأنوار .

---

(١) انظر إلى ابن سينا ، ص ١٥١ ــ ١٥٢ ، وقد رأينا أن مخطوط أياصوفية بالآستانة الذى رقمه ٢٤٠٣ يحمل اسم « الحكمة المشرقية » ، وقد حققنا أن هـذا الكتاب رسالة فى الفلسفة العادية على نمط كتاب « النجاة » ، فمن المحتمل جداً أن يكون كتاب ابن سينا عن « الحكمة المشرقية » قد ضاع ، وفضلا عن ذلك فإن هذا العنوان لايلائم رسائل التصوف التى نشرهامهرن.

وقد ألَّف العالِمُ الكلاميُّ الكبير ـ فخر الدين الرازى ـ فى الإشراق ، وكان قد تَخَرَّج على مجد الدين الجيلىّ الذى تَخَرَّج عليه السُّهْرَوردىُّ المقتول ، وإن مما يُرْجَى أن تظهر مباحث أبعد غَوراً عن هذا المذهب المُمْتِع ، فالذى يَظْهَرُ أن حكمة الإشراق عُرِفَتْ من قِبَل كثيرٍ من الصُّوفية معرفةً غيرَ مباشرة ، وترى كثيراً من تعبيراتها أصبح مستعملا فى التصوف السُّنِّيِّ .

٢

ووَجَدَتْ عَنْعَنَاتَ التصوف العظيمةُ فى القرن الذى جاء بعد الغزالىّ تعبيراً جديداً تامًّا جدًّا فى كتاب « عوارف المعارف » لشهاب الدين السُّهْرَوَرْدِىّ ،فهذا الكتاب معدودٌ ، مع الرسالة القُشَيْرِية وكتابِ الإحياء للغزالىِّ ، أكبرَ حجةٍ فى تصوف الإسلام السُّنِّيِّ ، وقد طُبِعَ كتاب « عوارف المعارف » على هامش كتاب الإحياء العظيم للغزالىّ [١] ، ويقوم اختلاف الكتابين على كَوْن كتابِ « عوارف المعارف » يخاطب الصوفيةَ على الخصوص وكونِ كتابِ « الإحياء » يخاطب عمومَ المؤمنين. وكذلك يَظْهَرُ على كتاب عوارف المعارف طابعُ الغِنَى فى الأنباءالتاريخية. ومااشتمل عليه من أبوابٍ عن مراتب الصوفية وعمن انتمى إلى الصوفية وليس منهم، مُهِمٌّ من هذه الناحية ، وكان ساسى [٢] قد لاحظه ، وفى الكتاب بابٌ عن المعنى الذى أُطْلِقَ على كلمة « الروح » وعلى ألفاظٍ مماثلة أخرى فيُعَدُّ وثيقةً بالغةَ الإمتاع جديرةً بأن تكون موضوعاً لمقالة [٣] ، وأما نحن فلا نستطيع أن نتكلم عن

(١) نعتمد على هذه الطبعة ، الإحياء ، القاهرة ، ١٣٠٦ هـ .

(٢) انظر إلى الصفحات أيضاً ، وكذلك مسيو ا. بلوشه قد انتفع حديثاً من هذا الباب فى دراسته الدقيقة عن الباطنية الإسلامية ، المجلة الآسيوية ، ١٩٠٢ ، جزء ١ ، وأما الأبواب التى نتكلم عنها فهى الأبواب : ٧ ، ٨ ، ٩ ، ـ الإحياء، ١ ، ص ١٥٥ ـ ١٨١ .

(٣) الباب ٥٦ .

الكتاب إلّا من حيث تأييدُه قضيتَنا الرئيسةَ ، أى كَوْنَ المذهب الصوفىّ الذى عَلَّمه فى الإسلام مذهباً متيناً له أصلٌ فى النصرانية .

وهذا السُّهْرَوَرْدِىّ ، الذى لا يَمُتُّ بصلة القرابة إلى المتصوف الذى تكلمنا عنه آنفاً ، وُلِدَ فى سُهْرَوَرْدَ سنة ٥٣٩ ، وكان رفيقاً للناسك المشهور ، عبد القادر الجيلانىّ ، الذى سنقول عنه بضعَ كلماتٍ فيما بعد ، وتُوُفِّىَ ببغداد متقدمَ السِّنِّ أى سنة ٦٣٢ ، بعد أن نال فيها مرتبةَ شيخ الشيوخ ، وكان شافعىَّ المذهب ، ويَرْجع نَسَبُه إلى أبى بكر ، ويكاد جميعُ كتابه « عوارف المعارف » يَدُورُ حوْل أخلاق الزهد وواجبات النُّسُك ، و إليك ما يَقُول عن الفقر :

قال النبىُّ [1] : « لكلِّ شىء مِفتاحٌ ، ومِفتاحُ الجنة حبُّ المساكين والفقراء » ، وعَرَّف أحدُهم الفقرَ بقوله : « أن لا يُسْتَغْنَى بشىء دونَ الحقِّ » ، وقال آخرُ : « الفقيرُ هو من لا يَمْلِكُ ولا يُمْلَك » .

وتوجَّعَ السُّهْرَوَرْدِىُّ [2] من عدم تفريق أهل الشام بين التصوف والفقر ، — وهكذا فإننا نُعَبِّر عن كلمة التصوف بطلب حال الصوفىّ ، وهو يُفَرِّق بين حال الصوفىّ والفقر ، وكذلك الورع ، فلهذه الحال معنى أوسعُ من معنى الأمرين الآخرين مع الإضافة ، فهو يراه شاملاً لجميع الحياة الروحانية ، وإذ يقوم السّهْرَوَرْدِىّ بإيضاح هذا التفريق يُقَدِّم عن ذلك فكرةً يقضى طابعُها النصرانىُّ بالعجب ، فقد قال : « الفقيرُ فى فقره متمسكٌ به متحققٌ بفضله يُؤْثِرُه على الغِنَى ، متطلعٌ إلى ما تَحَقَّق من العِوَض عند الله ... فكلما لاحظ العِوَضَ الباقى أمسك

---

(١) على هامش الإحياء ، ١ ، ص ١٣٥ — ١٣٦ .

(٢) على هامش الإحياء ، ١ ، ص ١٣٨ .

عن الحاصل الفانى وعانقَ الفقر والقلةَ وخَشِىَ زوالَ الفقر لفوات الفضيلة والعِوَض ، وهذا عينُ الاعتلال فى طريق الصوفية ، لأنه تَطَلُّعٌ إلى الأعواض وتركٌ الإجهاد ، والصوفىُّ يترك الأشياء ، لا للإعاضة الموعودة ، بل للأحوال الموجودة ، فإنه ابنُ وقته ، وأيضاً تَرْكُ الفقيرِ الحظَّ العاجلَ واغتنامُه الفقرَ اختيارٌ منه وإرادة ، والاختيارُ والإرادة علةٌ فى الحال الصوفىّ ، لأن الصوفىّ صار قائماً فى الأشياء بإرادة الله تعالى ، لا بإرادة نفسه ، فلا يَرَى فضيلةً فى صورة فقرٍ ، ولا فى صورة غِنًى ، وإنما يَرَى الفضيلةَ فيما يوفِّقُه الحقّ فيه ويُدْخِلُه عليه ، ويعلَمُ الإذنَ من الله تعالى فى الدخول فى الشىء ، وقد يدخُل فى صورة سَعَةٍ مباينة للفقر بإذنٍ من اللهِ تعالى فى الدخول فى الشىء ، وقد يدخُل فى صورة سَعَةٍ مباينة للفقر بإذنٍ من الله تعالى ، ويرى الفضيلة حينئذٍ فى السَّعة ، فإن الإذن من الله فيه » ، ــ وهذا هو مذهبُ اللا أُباليَّةِ الصوفىّ الصِّرْف .

وما غايةُ الخلوة ؟ يُعرِّف السَّهْرَوَرْدى(١) الخلوةَ كما يُعرِّفها واعظٌ نصرانىّ ، فهو يلاحظ أن أناساً دَخَلُوا الخلْوة على غير أصلٍ مستقيم من تأدية حَقِّها بالإخلاص وذلك أنهم سَمِعوا أن المشايخ والصوفية كانت لهم خَلَواتٌ وظهرت لهم وقائعُ وكُوشِفوا بغرائب وعجائبَ فدَخَلُوا الخلْوة لطلب ذلك ، وهذا مَحْضُ الضلال ، وإنما القومُ اختاروا الخلوةَ والوحدةَ لسلامة الدين وتَفَقُّد أحوال النفس وإخلاص العمل لله ، فيجب على من يختار الخلوة أن يكون خالياً من جميع المُرادات إلّا مُرادَ ربِّه ، وخالياً من مطالبة النفس من جميع الأسباب ، فإن لم يكنْ بهذه الصفة فإن خَلْوته تُوقعه فى فتنةٍ أو بَلِيّة ، ومن يكُ غير ذى استعداد صالحٍ للخَلْوة فدخلها

---

(١) على هامش الإحياء ، ٢ ، ص ١٨١ ــ ١٨٦ .

وظَنّ أنه أحسنُ من الآخرين حالًا فإنه يكون مملوءاً ضلالًا وغروراً ، وذلك لظنه أن غاية التقوى هى الأذكار ، ناسياً الانقياد إلى شرعه وأنبيائه .

ويُحِبُّ السُّهْرَوردىُّ ما قام على الحِلْم من الفضائل التى تُسْكِرُها النصرانية[(١)] كالتواضع والرِّفق ومساعدة القريب والصَّفح عن الذنوب ، ومن ذلك قولُه بصريح العبارة [(٢)] : « ومن أخلاق الصوفية التجاوزُ والعفوُ ومقابلةُ السيئة بالحسنة ، قال سفيانُ : الإحسانُ أن تُحْسِن إلى من أساء إليك ، فإن الإحسان إلى المحسن متاجَرةٌ كنَقْدِ السُّوق ، خُذْ شيئاً وهاتِ شيئاً ، وقال الحسَنُ : الإحسانُ أن تَعُمَّ ولا تَخُصَّ، كالشمس والريح والغيث » .

وقد وَجَدَ مؤلِّفنا ، أو الْتَقَطَ ، كلماتٍ جميلةً ، عصريةً تماماً ، عن العدل والمحبة ، « وقيل [(٣)] : لو تحابَّ الناس وتعاطَوْا أسبابَ المحبة لاسْتَغْنَوْا بها عن العدالة ، وقِيلَ : العدالةُ خليفةُ المحبة تُسْتَعْمَل حيث لا تُوجَدُ المحبة وقِيلَ : طاعةُ المحبة أفضل من طاعة الرَّهْبَة ، فإن طاعةَ المحبةِ من داخلٍ ، وطاعةَ الرهبة من خارج » .

ويَتَبَسَّط السُّهْرَوردىُّ ويُقَدِّم تفصيلاتٍ ذاتَ طابعٍ صوفىّ فى المحبة فى الدين وفى تحابّ الإخوان وتحابّ الأستاذ الروحانىّ والشيخ والتلميذ ، وهو يُبْصِرُ نوعاً من تشارك النفوس التقية واتصالاً مباشراً خفيًّا بين الأفكار والفضائل والألطاف ، ولا أدرى هل كان الغزالىُّ أسبقَ منه فى هذه الناحية، فقد قال السُّهْرَوردىُّ «ولهذا المعنى كانت صحبةُ الصوفية مؤثِّرَةً من البعض فى البعض ، لأنهم لَمَّا تَحَابُّوا فى الله تَوَاصَوْا بمحاسن الأخلاق ووَقَع القبولُ بينهم لوجود المحبة ، فانتفع المريدُ بالشيخ

(١) من قال : إن هذه الفضائل نصرانية النسب ؟
(٢) على هامش الإحياء ، ٣ ، ص ٣٥ .
(٣) على هامش الإحياء ، ٣ ، ص ٧١ .

والأخُ بالأخ » . « فالصوفيُّ مع غير الجنس كائنٌ بائن ، ومع الجنس كائنٌ معاين »
والمؤمنُ مرآةُ المؤمن إذا نَظَر إلى أخيه يستشفُّ من وراء أقواله وأعماله وأحواله
تجلّياتٍ إلٰهيةً وتعريفاتٍ وتلويحاتٍ من الله الكريم خَفِيَّةً غابت عن الأغيار
وأدركها أهلُ الأنوار » .

ومن أخلاق الصوفية بَذْلُ الجاه للضعفاء والمذنبين ، ولا يَصِحُّ هذا للجميع ، بل
لإنسان رَبَّانىّ ، قال مؤلِّفنا : « وهـذا لا يَصْلُح إلّا لآحادٍ من الخَلْق وأفرادٍ من
الصادقين يَنْسَلِخُون عن إرادتهم واختيارِهم ويكاشِفُهم اللهُ تعالى بمراده منهم
فيَدْخُلون فى الأشياء بمراد الله تعالى ، فإذا عَلِمُوا أن الحقّ يريد منهم المخالطةَ و بذلَ
الجاه يَدْخُلُون فى ذلك بِغَيْبَةِ صفات النفس ، وهـذا لأقوامٍ ماتوا ثم حُشِرُوا
وأَحْكَمُوا مقامَ الفناء ، ثم رَقُوا إلى مقام البقاء فيكون لهم فى كلٍّ مدخلٍ ومخرجٍ
برهانٌ و بيانٌ وإذنٌ من الله تعالى ، فهم على بصيرةٍ من رَبِّهم ، وهـذا ليس فيهم
ارتيابٌ لصاحبِ قلبٍ مكاشفٍ بصريح المراد فى خَفِيِّ الخِطَاب فيأخذ وقتَه أبداً من
الأشياء ، ولم تأخذ الأشياء من وقته ، ولا يكون فى قُطْرٍ من الأقطار إلّا واحدٌ
مُتَحَقِّق بهذا الحال » ، وبهذه الكلمات الأخيرة يَظْهَرُ ابتعادُ السُّهْرَوَرْدِىِّ من
المذهب النصرانىّ الذى ما فتىء يكون مسايراً له حتى الآن ، وذلك كَيْمَا يَلْقَى
النظريةَ الهنديةَ فى الأبطال ، ولكن من غيرِ تَوَسُّعٍ فيها ومع وقوفٍ عند
هذا الحدِّ .

و إنى ، قبل أن أَتْرُك هذا المؤلَّفَ أُقَيِّدُ لهمع التلخيص خاصيةً فى علمه النفسىّ،
وذلك أنه أقام تسلسلًا بين الروح والقلب والنفس ، فجعل الروح فى الأعلى متجهاً نحو
العالَم الخفىّ ، وجَعَلَ النفس فى الأسفلَ متجهةً نحو عالَم الظاهر أو الطبع ، وجَعَلَ

القلبَ بين الروح والنفس فيُمْكِنُ أن يتَّجِهَ نحو الروح تارةً ونحو النفس تارةً أخرى ، قال السُّهْرَوَرْدِيُّ : « وللقلب وجهٌ إلى النفس ووجهٌ إلى الروح ، وللنفس وجهٌ إلى القلب ووجهٌ إلى الطبع والغريزة ، والقلبُ إذا لم يَبْيَضَّ كلُّه لم يتوجَّه إلى الروح بكلِّه ويكون ذا وجهين ، وجهٍ إلى الروح ووجهٍ إلى النَّفْس ، فإذا ابيضَّ كلُّه تَوَجَّه إلى الروح بكلِّه فيتداركه مَدَدُ الروح ويزداد إشراقاً وتَنَوُّراً ، وكلما انجذب القلب إلى الروح انجذبت النفسُ إلى القلب ، وكلما انجذبت توجهت إلى القلب بوجهها الذى يَليه وتَنَوَّرَت النفسُ لتوجهها إلى القلب بوجهها الذى يلى القلب ، وعلامةُ تنورها طُمَأْنينتُها » .

وقد استصوب أكابرُ الصوفية المؤسسون لمنَظَّمَاتٍ ازدهرتْ حَوَالى ذاك الدَّورِ الذى نحن فيه، وذلك على قدر ما يُعتقد ، ذاك النوعَ من الزهد المشتقِّ من النُّسُك النصرانيِّ الذى يَعْرِفه قُرَّاؤنا الآن ، وقد اعتقد الراهب برجيُس فى رسالةٍ أَفْرَدَها لهؤلاء الأتقياء ، وجَمَعَ فيها معارفَ كثيرةً عن التصوف ، أنه يستطيع أن يستنتج مع التوكيد أصلَ التصوفِ الهندىَّ على الخصوص [1] فيَبْدُو لنا أن الخطأ تَطَرَّق إلى الراهب برجيس فى حالين ، وهما : أنه عَلَّق أهمية كبيرة على نظرية الأقطاب ، مع أن هذه النظرية لم تُتَّخَذْ بصراحة فى التصوف السُّنِّيِّ الذى اقْتَبَسَ منها بعضَ تعبيرات على الأكثر ، ومع إهمال الغزالىِّ لها ، ومع أنه ليس لها غيرُ أثرٍ قليلٍ عند السُّهْرَوَرْدِىِّ. والحال الثانى كَوْنُ هذا العالِمِ حَكَّمَ فى أخلاق بطله المرابط أبىمدين بما كتب من سيرة حياته لابمؤلَّفاتٍ له ، ولا مِراءَ كما هو الواقع ، فى أن تراجم هؤلاء

(١) برجيس ، حياة المرابط المشهور أبى مدين ، باريس ١٨٨٤ ، انظر إلى المقدمة ص ١٠ — ٢١ ، ولد أبو مدين بالقرب من أشبيلية ، وتوفى بالقرب من تلمسان سنة ٥٩٤ .

الزهاد خادعة ، وذلك أنها اخْتُلِقَتْ من قِبَل أناسٍ حريصين على الانتفاع بمزايا الولىّ وشعبيته فيُوَجِّهُون هَمَّهم إلى استغلال الخرافة أكثر مما إلى المحافظة على نقاء المذهب ، وذلك مع كَوْن الكرامات التى تُرْوَى حَوْل موضوع أكابر الصوفية هؤلاء وكَوْنِ الأقوال التى تُعْزَى إليهم فى هذه الأقاصيص مما يؤدى حقيقة المعنى الصوفىّ فى مُعْظَمِ الأوقات ، كما أنه يَحْمِل على أن يُرَى فى الصوفية أضخم خرافة ، وذلك على حين تَرَى ، على العكس ، أن للأمثال والحِكَمِ القليلة التى تُؤْثَرُ عن هؤلاء الأولياء من غير أن تختلط بالخرافات حَظّاً كَوْنها موثوقاً بها ، فتَكُون ، فى الغالب ، ملائمةً للتصوف الذى عَرَضناه آنفاً .

وكنا قد لَقِينا هذا الاعتراضَ فى شأن البِسْطامىّ الذى تَنِمُّ أسطورتُه على زهوٍ شديد بدلًا من أن يَكُون على أمثالِه وحِكَمه طابعُ الدماثة ، ويَحْدُث عينُ التأثير بأَجْلَى من ذلك فى موضوع عبد القادر الجيلانىّ . واليوم يُوجَدُ كتابٌ منتشرٌ فى الشرق [١] عن حياةِ هذا الولىّ ممزوجةً بالأساطير وعن تاريخ مُنَظَّمته ، كما تُوجَدُ رسالةٌ صغيرة له فى التصوف تُسَمَّى « فتوح الغيب » ، وحياته كثيرةُ المخالفة للشعور النصرانىّ ، والكتابُ خاصٌّ بمدرسة الغزالىّ ، وتُدْعَى الطريقةُ التى أسسها الجيلانىُّ بالقادرية ، وهى لاتزال قائمةً . وهى قوية فى الإسلام ، ويَلْزَم أعضاؤها جانبَ الرقة والإحسان ، ولِذَا فإن تلاميذَ الجيلانىِّ ينقادون لروح رسالته أكثر مما لترجمته ، ومن ثَمَّ يُوثَقُ بتلك حِيَالَ هذه .

وكان عبد القادر الجيلانىُّ معاصراً للغزالىّ ، ولكنه عاش بعده زمناً طويلاً ،

---

(١) قلائد الجواهر فى مناقب الشيخ عبد القادر ، القاهرة ١٣٠٣ ، وكتاب فتوح الغيب على هامش هذا الكتاب ، ويشتمل هذا الكتاب أيضاً ، وذلك فى الصفحات ٨٨ ــ ٩٣ على معجم لتعبيرات صوفية يوضح بها نحو ثلاثين اصطلاحاً مهماً .

وقد وُلِدَ سنة ٤٧٠ فى جيلان [١] ، و يقال إن أُمَّه حَمَلَتْ به وهى بنتُ ستين سنة ، و يقال لا تَحْمِلُ لستين سنةً إلّا قرشية ، وكان لا يَرْضَع ثديَه فى نهـار رمضان ، وقَدِمَ بغدادَ وعُمرُه ثمانىَ عشرةَ سنة ، ولما انتهى إلى بغدادَ وَقَفَ النبىُّ الخضرُ ومَنَعَه الدخولَ ، فأقام على الشطِّ سبع سنين يلتقط من الخضرة ، ثم دَخَلَ بغدادَ ، ولازم عدداً كبيراً من العلمـاء ، ونال فى الفقه وعلم التفسير براعةً أدهشت العلماء ، وله فتاوى فى المذهبين : الشافعىِّ والحنبلىِّ ، وأَخَذَ الخِرْقة ــ عباءة الصوفى ــ من أستاذه الرئيسِ القاضى المَخْرِمِىّ وفَوَّضَ إليه هذا القاضى أمرَ مدرسته ، واجتذب إلى هذه المدرسة جمعاً كبيراً ووَسَّعَها مقداراًفمقداراً ، وأَسلَمَ على يده بعضُ النصارى، وثَنَى كثيراً من قُطَّاع الطُّرُق ، وقد بَقِىَ بلا زواجٍ زمناً طويلاً ، ثم تزوج عملاً بإشارةٍ رَبَّانيـة ، ووُلِدَ له تسعة وأربعون ولداً [٢] ، وقال كاتب سيرته : كان إذا وُلِدَ له ولدٌ أخذه على يديهوقال : هذا ميت ، فيُخْرِجه من قلبه ، فإذا مات لم يؤثِّرْ موتُه عنده شيئاً ، لأنه قد أخرجه من قلبه أولَ ما وُلد ، ــ وكان زاهدنا يُعَلِّمُ فى بغدادَ حتى سنة ٥٦١ ، وتُوفِّى حَوَالَىْ هذا الزمن ، وإليه تُسْنَدُ الأقوالُ الآتيـة (ص ٣٣) : « الأحوالُ عندى كثيابٍ مُعَلَّقة فى بيتٍ ، أيُّها شئتُ لَبِسْتُ ، ــ إذا سألتم الله تعالى فاسألوه بى ، ــ أنا شيخ الملائـكة والإنس والجنِّ ، ياغُلام سافِرْ ألفَ عامٍ لتسمعَ منى كلمةً » ، و يَلُوح أن البيتين المُلْغَزَيْن الآتيين مقتبسان من آىِ سِفْر الحـكمة :

---

(١) تجد محصل هذه السيرة فى ص ٤ ــ ٧ من الـكتاب ، المذكور .

(٢) قلائد الجواهر ، ص ٥٢ ، وإنى من غير انتقاص شىء من مزايا سيدى الجيلانى أبيح لنفسى ملاحظة كون كثير من الناس رأوا لأنفسهم مصلحة فى الانتساب إليه ، وذلك بسبب الفوائد التى تجنى من النسب المرابطى .

رُوحِي أَلِفَتْ بِحُبِّكم في القِدَم   من قَبْلِ وجودِها وهي في العَدَمِ
هل يَجْمُلُ بي من بعد عرفانكم   أن أنقُلَ عن طريق هواكُمْ قَدَمِي

ولما حَضَرت الوفاةُ عبدَ القادر أجاب من سأله عن سِرِّ مرضه بقوله (ص١٧٢) « إن مرضى لا يَعْلَمُهُ أحدٌ ، ولا يَعْقِلُه إنسٌ ولا جِنٌ ولا مَلَك » .

تلك ترجمتُه ، وإليك بعضَ عبارات صحيحة عن ذات الطريقة ، ومنها يُحْكَمُ بتناقض الأمرين . قال الجيلانيُّ في رسالته (ص ١٢) :

« افْنَ عن الخَلْق بإذن الله تعالى ، وعن هواك بأمر اللهِ تعالى ، وعلى اللهِ فتوكَّلُوا إن كنتم مؤمنين ، وعن إرادتك بفعل الله تعالى ، وحينئذٍ تَصْلُح أن تكون وِعاءً لعلم الله تعالى ، فعلامةُ فنائك عن خَلق الله تعالى انقطاعُك عنهم وعن التردُّد إليهم واليأس مما في أيديهم ، وعلامةُ فنائك عن هواك تركُ التَّكَسُّب والتَّعَلُّق بالسبب في جَلْبِ النفع ودفع الضرّ،فلا تتحرك فيك ولا تتعمد عليك ولا لك ولا تذبّ عنك ولا تنفِّرْ نفسَك ، تَكِل ذلك كلَّه إلى الله تعالى ، لأنه تَوَلَّاه أولًا فيتولَّاه آخراً ، كما كان ذلك موكولًا إليه في حال كونك مُغَيَّباً في الرحم وكونك رضيعاً طفلًا في مهدك ، وعلامةُ فنائك عن إرادتك بفعل الله أنك لا تريد مراداً قَطُّ ولا يكون لك غَرَضٌ ولا يَبقَى لك حاجة ولا مرام ، لأنك لا تريد مع إرادة الله سواها ، بل يَجْرِي فعلُ الله فيك ، فتكون عند إرادة الله وفعله ساكنَ الجوارح مطمئنَّ الجنَان منشرحَ الصدر مُنَوَّر الوجه غنيًّا عن الأشياء بخالقها . تُقَلِّبُك يدُ القدرة ، ويدعُوك لسانُ الأزل ويُعَلِّمُك ربُّ المِلَل ، ويَكْسُوك أنواراً منه والحُلَل ، ويُنْزِلُك من أولى العِلْمِ الأُوَل ، فتكون منكسِراً أبداً فلا يثبت فيك شهوةٌ

و إرادة ، كالإناء المنثلم الذى لا يَثبُتُ فيه مائع وكدر فتَنَقَى عن أخلاق البشرية ، فلن يَقْبَلَ باطنُك غير إرادة الله عزَّ وجل » .

أَوَلم يُؤتَ بنا ثانيةً إلى أعلى ذُرَى النصرانية[1] ؟ – إن هذا التخلّيَ عن الإرادة الخاصة ، الذى هو أساسُ كلِّ زهدٍ نصرانىّ ، هو موضوعُ الجيلانىِّ المفضَّل ، وهو يَعُود إليه بلا انقطاع ، وينغَم رجوعُ هذه الفكرة العظيمة ، مِثلَ نَغَمٍ بارز ، بفتُون عَبُوس على هذه الرسالة التى هى على شىء من الفتور والفقْر فضلاً عن ذلك ، ويذْكُرُ زاهدُنا (ص ٢٥) كلمة البِسطامىّ ، وذلك « أن يزيدَ البسْطامىَّ ، رحمه الله ، لَمَّا رأى ربَّ العزة فى المنام فقال له : كيف الطريقُ إليك ؟ قال اتركْ نفسكَ وتعالَ ، فقال : فانْسَلَخْتُ من نفسى كما تَنْسَلِخُ الحيةُ من جِلْدها ، فإذا الخيرُ كلُّه فى معاداتها فى الجملة فى الأحوال كلِّها » ، وإليك كيف يُحَرِّض الجيلانىُّ مَنْ هم مُتَوانون فى النضال الروحى : ص ١٢١ ، ١٢٢ « إن كنت غائباً عن الله فما قُعُودُك وتَوَانيك عن الحظِّ الأوفر والنعيم والعزِّ الدائم والكفاية الكبرى والسلامة والغِنَى والدلالِ فى الدنيا والآخرة ، فقُمْ وأسْرِع فى الطيران إليه » ، ومن أثرِ هذه الكلمة الأخيرة جَعْلُ الإنسانِ يرى أنه يَسْمع القديسَ أُوغُسْتَن ، قال الجيلانىُّ : « أسْرِع فى الطيران إليه عزَّ وجلَّ بجناحين ، أحدهما ترك اللذاتِ والشَّهَواتِ . . . . والآخر احتمالُ الأذى والمكاره وركوب العزيمة والأشدِّ . . . . واستَطْرِح بين يَدَى الله عزَّ وجل كالكُرَة بين يَدَى الفارس يُقَلِّبُها بصَوْلجانه[2] ، والميتِ بين يدى الغاسل ، والطفلِ الرضيع فى حِجْر أمِّه» .

---

(١) لماذا ؟ وهل الصفاء وقف على دين معين ؟ ثم من قال إن الانسلاخ عن الإرادة دين ؟

(٢) هذا التشبيه مقتبس من لعبة الصولجان التى هى من أصل فارسى كما هو معلوم .

ويؤدى القُرْبُ من الله إلى الوصولِ . والاتصالُ حالُ بهجةٍ وراحة ، فمتى بَلَغ الزاهد هذه المرحلة (ص ١٢٩) زالت الغموم والأحزانُ من القلبِ ، والكربُ من الحشا ، وجاءت الراحاتُ والطِّيبُ والأنسُ بالله . . . (ص ١٣٢) فإذا تحقق الوصول جاءت الخِلْعةُ من قِبَل الحقِّ عزَّ وجل وغَشِيَتْه أنواعُ المعارف والعلوم » .

يُعْزَى إلى مؤسس طريقة الدراويش الصَّخَّابين ، أحمد الرفاعىّ ، عددٌ من المواعظ والحِكَم التى كانت قد جُمِعَتْ فى كتاب صغير تتداوله أيدى أتقياء المسلمين [1] فى الوقت الحاضر ، وقد تُرْجِم هذا الكتاب إلى اللغة التركية ، ولا أستطيع أن أُوَكِّد أن جميع هذه القطعِ الصغيرةِ غيرِ الملتحمة من وَضْع الشيخ الرفاعىِّ حقًّا ، وإنما تُعبِّر عن عنعنات مُنَظَّمته على الأقل ، وهذا يكْفى لمَقْصِدنا القائم على إثبات وجود مذهبٍ صوفىّ سُنِّىّ فى الإسلام واستقرار هذا المذهب ، فنرجو ، والحالةُ هذه ، أن تقوم بعضُ نصوصٍ من هذا الكتاب الطريف بتقديم هذا الدليل مع الزيادة .

والناسكُ الذى نتكلمُ عنه قد عاش فى أم عَبِيدَة [2] ، وتوفى سنة ٥٧٠ هـ .

وتعريفُ العلم الحقيقىِّ هو من المسائل التى كانت تَشْغَل بال الرفاعىّ ، وسابقاً كانت هذه المسئلة مهمةً فى منهاج الغزالىّ ، قال الرفاعىّ (٦٧) : « ليس العلمُ علمَ البديع والبيان والأدب الذى عناه الشعراء والجدلِ والمناظرةِ . العلمُ المختصرُ علمُ ما أمر الله به ونَهَى عنه ، والعلمُ الجامعُ الأتمُّ علمُ التفسير والحديثِ والفقه ،

---

(١) البرهان المؤيد ، وقد طبع فى دار الصناعة العامرة (بالآستانة) ، ١٣٠٣ .

(٢) هى قرية بالبطائح بين واسط والبصرة . عبد الغنى حسن .

والفنونُ اللفظيةُ والقواعدُ النظرية ، التى وُضِعَتْ وسَمَّاها واضعوها علوماً ، هى فنون تَدْخُل تحت قول القائل : العلمُ بالشىء ولا الجهلُ به . . . صُمُّوا أسماعَكم عن علم الوَحدة وعلم الفلسفة وما شاكلهما ، فإن هذه العلومَ مزالقُ الأقدام إلى النار » .

ولا رَيْبَ فى أن الرِّفاعىَّ أهمّته السِّنِّيَّةُ وأهمَّه احترامٌ حكيمٌ للسلطات الرسمية فجَدَّ فى تشبيه علم الصوفية بعلم الفقهاء ووَكَّد أن نَوْعَى العلوم هذين متطابقان ، فقال : « إن نهاية طريق الصوفية نهايةُ طريق الفقهاء » ، وهو يقسِّمُ (ص ١٠٩) ذوى التقوى إلى أربع درجات ، وذلك وَفقَ تَدَرُّجهم إلى حياة الباطن ؛ فالدرجةُ الأولى درجةُ رجلٍ طَلَبَ المُرْشِد لِماَ رأى من إقبال العامة على الطائفة ،فأحبَّ ذلك وفَرِح بالرُّوَاق والجمعية والزِّىِّ ، وصاحبُ هذه الدرجة محجوبٌ . والدرجة الثانية درجةُ رجلٍ طَلَبَ المرشدَ عن حُسْن ظنٍّ بالطائفة فأحبَّهم وأحبَّ ما هم عليه وأخذ بصميم القلب كلَّ ما نُقِلَ عنهم ، وصاحب هذه الدرجة محبٌّ . والدرجةُ الثالثة درجةُ رجلٍ يتقدَّم بقِيَاد مرشده ويُصْغى إلى كلام الأولياء الذين أخذ يَنْفُذُ فى أسرارهم ، فتظهر قوَّتُه واتصالُه بالله فى أقواله وأفعاله،وصاحب هذه الدرجة مشغول . والدرجةُ الرابعة درجة رجل أتمَّ سلوكَ الطريق ، حاملًا رايةَ العبْدِية فى كلّ قولٍ وفعل وحالٍ وخُلق متعوداً ألَّا يرَى بعد ذلك غيرَ اللهِ فى كلّ ذرةٍ من الكوْن ، بالغاً بذلك غايتَه ، وصاحبُ هذه الدرجة كامل .

وكذلك يمكن تقسيم الفقهاء إلى أربع درجات : فالدرجةُ الأولى درجةُ رجلٍ طَلَبَ العلمَ للمماراة ، والدرجةُ الثانية درجة رجل طلبَ العلم ليُحْسَب فى عِدَاد العلماء

وينال الثناء ، فأصحاب هاتين الدرجتين رجال ظاهرٍ ، وهم يصيرون رجالَ باطن عند ما يَغْدُون أناسَ حلٍّ لعويص المشكلات ، وكشفٍ لدقائق المنقولات والمعقولات مُضْمِرين الهمة لنُصْرَة الشرع ، والدرجة الرابعة درجةُ رجلٍ نَصَبَ نفسه فى كلِّ وقتٍ لتنبيهِ الغافل وإرشادِ الجاهل وإنكارِ ما يُنْكر شرعاً وصار لا يَصْنَعُ غيرَ ما فيه تبجيلُ الله ، وصاحبُ هذه الدرجة عارف .

والعلمُ الذى صار تَصَوُّرُه على هذا الوجه فِعْلِيٌّ أكثر مما هو عقلىٌّ ، وهذا ما قصده الرفاعىّ حيث يقول (ص ٦٨) : « لا تَقْطَعُوا الوَصْلَةَ مع العلماء ! جالسوهم ، خُذُوا عنهم » ، ولم يلبَثْ أن قال : « لا تقولوا فلانٌ غيرُ عامل ، خُذُوا من علمه واعْمَلُوا به ! » .

ومِثْلُ ذلك قَوْلُه عن العَبْدِية (ص ٦٢) : « العَبْدِيَّةُ حقُّها الانقطاعُ عن غير السيد بالكلية . العبديةُ تركُ كلِّ كلية وجزئية . العبديةُ ردُّ القصد عن طلب كلِّ مزية . العبديةُ عدمُ رؤية العبد لنفسه على إخوانه رفعةً أو فَوْقية . العبديةُ الوقوفُ عندما حُدَّ للطينة الآدمية . العبديةُ الخشيةُ والخضوعُ تحت مجارى الأقدار الربانية . لا يكون العبدُ عبداً كاملاً حتى يَصِلَ إلى مرتبة الحرية والتخلُّصِ من رِقِّ الأغيار بالكلية » ، ـ ومن الروائع هذه الفكرةُ القائلة إن الحرية نتيجةُ الخضوع التامِّ لله ، هى جميلةٌ ، هى بعيدةُ الغَوْر .

وإنا إذْ نُشِيرُ ، من حيثُ التاريخُ الدينىُّ ، إلى أنه يُوجَدُ فى هذا الكُتَيِّبِ عباراتٌ على شىء من الطرافة حَوْلَ نظريات النبوة والمعجزات ، نَرَى الاستماعَ فى النهاية إلى الكلام الكريم الآتى الذى خاطب زاهدُنا به الله ؛ إلى هذا الكلام الذى يَنِم على حماسة قوية ودقةٍ فلسفيةٍ صائبةٍ جدًّا ، قال الرِّفاعىُّ (ص ١٢٤) :

« عَجَبٌ لى كيف أَطْلُبك وأنت معى ، وكيف لا أشْهَدُك وأنت عندى ، أعْجَبُ منه كيف أعْرِفُك ولست بمجانسٍ لمعروف ، ولا مُشاَ كلٍ لمألوف ، ولا مُتَناهٍ فتُحْصَر ، ولا بجسدٍ فتُتَصَوَّر ، ولا بذى صورةٍ فتبْصَر ، فمن أين تَعْرَف أو تُقَدَّر ؟ فلستَ بغائبٍ فتُطْلَب ، ولا بحاضرٍ فتُدْرَك ، ولا ظاهرٍ فتُنَال ، ولا باطنٍ فتُنْكر وتُحَال ، ولا مَقِيسٍ فتُتَصَوَّر بمثال » ، ويواصِلُ الرفاعىُّ فى العالَم بحثه عن مثل هذه المتناقضات ، فيَقُول مُضِيفاً : « أنت قريبٌ من حيث ضرورةُ وجودِ الأشياء بك ، فلا أَقْرب منك ، بعيدٌ من حيث لا مناسبةَ بينك و بينها فلا أَبْعد منك » .

وهكذا ظَهَر استمرارُ فلسفة صوفية فى الإسلام منذ زمن الغزالىّ حتى عصرنا حافظتْ فى غير موضعٍ على سناء الفلسفة النصرانية[1] وسموِّها ، وعلى صفائها أيضا .

٣

لقد مَيَّزْنا بين مدرسةٍ صوفيةٍ ذاتِ طابعٍ يونانىّ ومدرسةٍ صوفيةٍ أخرى ذاتِ طابعٍ[2] نصرانىّ ، والآن نُرِيدُ تأليف زمرةٍ من مؤلِّفين متصوفين يبتعدون عن التقسيمين السابقين ، وعن التقسيم الثانى أكثرَ مما عن الأول أيضاً ، ونَوَدُّ أن نُطْلِق على هذه الزمرة اسمَ زمرة « مُنْتَحِلِى السنة » لو لم تُكَدِّر هذه التسميةُ ــ الغريبة بعض الشىء ــ القارئَ بعض التكدير . وهؤلاء مؤلِّفون غامِضُو الأُسلوب على العموم متعودون مزاولةَ نوعٍ من التوفيق بين المذاهب يُلْقِى ، أولَ وهلةٍ ، شكوكاً على نَقَاء مذهبهم . وقد أوجب مالهم من قَدْرٍ واعتبارٍ ، وما تَمَّ لهم من نفوذٍ فى الإسلام، تصنيفَهم بين السُّنِّيَّة، على الرغم مما وقع من ترددات طويلة واحتجاجات خطيرة ، والإسلامُ الإفريقى هو أكثرُ ما ينتسب إليه متصوفو هذا الطراز .

---

(١) ، (٢) وتلك أيضا من مفتريات المستشرقين

والشاعرُ عمرُ بنُ الفارض هو أولُ من أذكُر بينهم ، ويُعَدُّ ابن الفارض مثالًا فريداً تقريباً فى الأدب العربىِّ حيث اتَّفَقَ للشعر الصوفىِّ من البهاء أقلُّ كثيراً مما اتفق له فى الشعر الفارسىِّ ، وكان هذا الأديبُ ، المولودُ فى القاهرة سنة ٥٧٧ ، والمتوفَّى فى الجامع الأزهر سنة ٦٣٢ ، زاهداً عُرْضةً لاضطراباتٍ وَجْدِيةٍ عنيفة ، فكان يبقى ، فى بعض الأحيان ، مطروحاً على الأرض عِدَّةَ أيام بلا حركة ، وكان يتقلَّب على الأرض فى مراتٍ أُخَرَ فريسةً لَهَوَسٍ خَفِىّ ، وكان يَنْظِم قصائدَه عَقْبَ مِثْلِ هذه النَّوْبات . وقد وَصَفَ العِشْقَ الإلهىَّ ، كما يَجِبُ أن يُعْتَقَد ، تحت ألوانٍ من التشبيهات الشَّهْوانية المُحَرَّمة وَفْقَ عادةٍ مُحَبَّبة لدى الشرقيين اتَّبَعَها شعراءُ الفُرْس مع الإفراط ، وقد رأينا أن أكابر علماء مدرسة الغزالىِّ عَرَفوا الإمساكَ عن هذه العادة التى تُؤْذِى النفوسَ السريعةَ التأثر .

وقد تَرْجَم ڤالِرْغا ، وهو من علماء الإيطاليين ، ديوانَ ابن الفارض [١] ، وقد طاب له أن يُشَبِّهَه بقَوَافى پِتْرَارْك ، ولهذا الأمر الرقيق من الإمتاع الأدبىِّ ما هو أكثرُ من النفع الفلسفىِّ ولا أعتقد كما هو حاصلُ القول ، أن لشاعرنا أهميةً كبيرة فى تاريخ الفلسفة ، ولا رَيْبَ فى أن الشروح التى اتفقت لآثار كاتبٍ من هذا الطراز هى أجدرُ ما يلفت النظر فى دراستها . وذلك أن الشُّرَّاح ، إذْ غُشُوا بمَتْنٍ مُقَدَّسٍ وكانوا يتمتعون بنفوذٍ رفيع ، أبْدَوْا أفكاراً بالغةَ الجرأة لا يَخْتَلِفُ كثيرٌ منها عن صريح الضلالات . وإنا نقتصر على تقديم مثالٍ أو مثالين بهذا المعنى .

والقصيدة الخَمْرِية [٢] هى أشهر قصائد مؤلفنا ، وهى قطعةٌ وُصِفَ الحُبُّ فيها

(١) ڤالرغا ، ديوان عمر بن الفارض ، فلورنسة ، ١٨٧٤ .

(٢) ذكر المستشرق ساسى « الخمرية » فى الجزء الثالث من « المنتخبات العربية » ص ١٥٥ مترجمة إلى الفرنسية بقلم لاجرانج فى المجلة الآسيوية ١٨٢٣ .

تحت أشكال التَّمل ، و إليك كيف يُعبِّر أحدُ الشُّراح الشيخ [١] القيصرىُّ عن نظرية الحبِّ :

يوُجَدُ للحبِّ خمسة أنواع (ورقة ٦) ، وهى : الحبّ الذاتىُّ الذى ينشأ عن المعرفة بذات الله ، والحبُّ الوصفىّ الذى ينشأ عن تأمل كلّ واحـدة من صفاته ، والحبُّ الاسمىّ الذى ينشأ عن تأمُّلِ أسماء الله ، والحبّ الفعّال الذى يقصِـدُ تجلِّىَ الله ، أى الحبُّ الذى خَلَق العالَم ، وذلك لأنه لا احتياج لصفات الله وأسمائه إلى العالم ، ثم الحبُّ بالنفوذ ، وهو الذى يَظْهَرُ فى جميع الموجودات التى تُرَى نافذاً بعضُها فى بعض وَفْقَ مراتبها (فى السُّلَّم اللاهوتىّ) ،وذلك من الأرواح الصِّرْفة حتى الحيوان والنبات ، وذلك لأنك لا تجِدُ شيئاً خالياً من الحُبِّ .

وقد عرَّف بعضُهم الحبّ (ورقة ٤) بالجذَل الذى يُتَمَثَّلُ به وجودٌ كالٍ فى ذات المحبوب ، ـ و يلاحظ الشارح أن هذا يُعَبِّرُ عن نتيجةٍ للحبِّ تَحْدُث فى بعض الأوقات ، و يَشْعُر العاشق بهذا الجذَل عندما يَتَخَيَّل حضور المحبوب، غير أن الخيال يطفىء هذا الجذَل ، ولِذَا فهو عارضٌ من عوارض الحبّ ، لامن صفاته الأساسية ، وقد قال بعضُهم إن الحبّ أعمى حِيَالَ عيوب المحبوب . وهذا لا يُمْـكِن أن يُطَبَّق على حُبِّ الوجود الإلهىّ لِماَ ليس فيه من عيب . وقد عَرَض بعض الأطباء التعريفَ القائل إن الحبّ مرضٌ إيحائىٌّ ، أى ضَرْبٌ من الجنون الشيطانىّ الذى يَمَسُّ الإنسان أمام جمال صورةٍ ويَدْفَعُهُ إلى عدم الوفاء ، ولـكن هـذا ليس صحيحاً إلاَّ بالنسبة إلى بعض العاشق بالنفوذ . ومن أصحاب الحسِّ الصوفىّ، أى من أهل الذوق،

---

(١) نعتمد فى ذكر هذا الشرح على مخطوط عربى فى مكتبة باريس الوطنية (رقم ٣١٦٥) ، ويمـكن أن تقابل هذه العبارة بما رواه المسعودى فى « مروج الذهب » من مناقشات طريفة حول الحب ، جزء ٦ ، ص ٣٦٨ ـ ٣٧٦ ، وجزء ٧ ، ص ٣١١ .

من قالوا إن الحبّ صفةٌ أبدية وعناية دائمة ، وهذا رأىُ الحلّاج ، وقال آخرون إن هـذا سِرٌّ أودعَ اللهُ قلبَ ذوى التقوى إياه ، . وهذان التعريفان لا يناسبان سوى الحب الإلٰهىّ العِيانىّ الذى لا يَفتَرِض برهاناً ولا تأمُّلا ، والخلاصةُ أن الشارح لا يعتقد إمكان تعريفٍ وحيدٍ للحبّ ، وهو يصف (ورقة ٥) الحبَّ الإلٰهىّ بأنه حقيقةٌ رَبَّانية متعلقةٌ بموجودٍ يريد تفضيله على الآخرين ومُحْدِثَةٌ لكمال من يَبْتَليه، والحبُّ الذاتىُّ ، وهو الحبُّ الذى يطابق الموجودَ ، هو الأصل الذى يُحَرِّك كلَّ موجود للبحث عن الكمال الخاصّ به ، فبهذا المعنى يَصِحُّ أن يقال إنه يوجد حُبٌّ فى الجميع . والحبُّ ، إذْ يناسب موجوداً غيرَ نفسه ، هو استعدادٌ روحانىٌّ يَحْمِل العاشق على بُلُوغ مرامه فى موضوعه ويَجْذبه نحو كماله ويَجْعَلُه جَذِلًا عند رؤية جماله.

والقصيدة التى نتكلَّم عنها تَبْدَأ بالبيتين الآتيين :

شَرِبْنَا على ذِكْرِ الحبيب مُدَامَةً ... سَكِرْنا بها من قبل أن يُخْلَق الكَرْمُ

لها البَدْرُ كأسٌ وهى شمسٌ يُدِيرُها ... هلالٌ وكَمْ يَبْدُو إذا مُزِجَتْ نجمُ

وتَفْسِيرُ الشارح لهذين البيتين هو (ورقة ١٠) : « أن الشمس التى يُشَبِّه بها مُدَامةَ الحبِّ السِّرِّية هذه هى ذاتُ الله الأحَدِيةُ ، وأنها تنير كأسَ هـذه المُدامة التى هى بَدْر الذات المحمدية ، وأن الهلال الذى يُدِيرُ الكأسَ فى حَلْقة الضيوف هو علىٌّ ، الذى هو بالنسبة إلى محمد كنسبة الهلال إلى البدر ، ويَصُبُّ « علىٌّ » نورَ الحقيقة على أقطاب الصوفية الذين هم ضيوف المائدة الربانية المشار إليهم بالنجوم رمزاً » ــ ونُشَمُّ رائحة البِدْعة فى تَدَخُّل علىّ والأقطاب .

ويواصل الشارحُ هذا النمطَ ، الذى خلط به ما بين التعبيرات الصوفية والشيعية والصِّيَغِ المَشَّائية ، فيَخْتم بفكرةٍ نصرانيةٍ هـذا الإيضاحَ الطريفَ عن أحوال

أولئك الـكتاب النفسية ، هؤلاء الـكتاب الذين أطلقنا عليهم اسمَ السُّنِّيَّة المنتحلين. وآخرُ ما ذهب إليه (ورقة ٢٦) هو أن من يَموُت باختياره عن سُكْرٍ بهذه المُدَامَة الرَّبَّانية المميتة يَفُوزُ بحياة الخلود ، وذلك على حين تؤدى سعادةُ الدنيا إلى الموت الأبدىّ ، فمن الحماقة أن يُفَضِّل الإنسانُ ما ينقضى على ما يَبْقَى . وللسُّكر نوعان ، نوعٌ تؤدِّى إليه هذه الدنيا ، وهو سُكْرُ مَنْ على قلوبهم غِشَاوة ، والنوعُ الآخر هو سُكْرُ أهل الكمال ، وهو يستولى عليهم عندما يَشْرَبُونَ من رحيق العِشْق الإلٰهىّ ، أى حينما يَدْخُلُونَ منزل الاتصال الذى هو أعلى المنازل وأرفعُ الدرجات .

ومحيي الدين بن عربىّ هو أعظم متصوفى السُّنِّيَّة الْمُنْتَحِلين ، وهو من المغرب ، وقد وُلِدَ فى مُرْسية بالأندلس سنة ٥٦٠ ، وقد ذهب إلى المشرق بعد أن تَلَقَّى دروساً من ابن بَشْكوال وغيره من العلماء ، وزار سورية و بغدادَ ومكة ، واجتمع فى هذه البلدان بأهمِّ علماء ذلك الزمن وزُهَّاده ، وتجتذبه أُبَّهَة بَلاط أمراء السَّلاجقة بآسية الصغرى فيقضى بعضَ الوقت فى قُونِيَة حيث يتزوج أرملةً أُمًّا لمتصوفٍ آخرَ مُبَجَّلٍ فى الإسلام اسمُه صدر الدين القُونوى ، ثم يَعُود إلى الشام حيث يَمُوت سنة ٦٣٨ ، ويُدْفَنُ فى جبل قاسيون القريب من دمشق .

وفى خلال هذه الحياة الجوَّالة أَلَّفَ محيي الدين بن عربىّ عدداً كبيراً من الـكتب أَدَّتْ إلى إطلاق لقب الشيخ الأكبر عليه ، ومن الصعب تكوين حُكْمٍ عن هذا الأثر الواسع المجهول لدى المستشرقين تقريباً [1] ، ومع ذلك فإنه

---

(١) نشرت مكتبة حلمى بالآستانة فى مجموعة لها رسالة صغيرة بالتركية عن سيرة ابن عربى وكتبه عنوانها : « ترجمة حال الشيخ محي بن عربى وفضائله » .

يُرَى ، عند إلقاء أول نظرة على كُتُب محيي الدين ، أنه يبتعد ، من حيث الأساسُ والشكلُ ، عن مدرسة التصوف الكبرى ذات الميول النصرانية ، وأن مذهبَه ، الغامضَ السائغ القائمَ على توحيد مابين الآراء والممزوجَ بالقَبَّاليَّة ، يتجه من ناحية الأفلاطونية الجديدة ، وسُنِّيَّة هذا النَّهج هي موضوع جدال طويل ولم يُسَلَّمْ بها نهائيًّا ، كما يَلُوح لى ، إلاَّ بسبب كثرة كتب ابن عربيّ وغموض أسلوبه والدقةِ المتناهية فى تحليلاته مما يَدَعُ دائماً إمكاناً للاعتقاد بأن عبارةً ما ذاتَ ظاهرٍ إلحاديّ فى كتابٍ ما من كتبه قد فُهِمَت فهماً ناقصاً أو فُسِّرَت تفسيراً فى غير محله .

وإذا ما نُظِرَ إلى هذا المؤلف من حيثُ تاريخُ الفلسفةِ العامُّ لم يُرَ أنه يستحقُّ الإهمالَ على الرغم من صعوبته . وعلى قدر ما يُمْكِنُ أن يَسْمَحَ به الحسابُ يَظْهَرُ أن ابنَ عربيٍّ مَثَّلَ دورَ موسوعيٍّ ، وذلك بجَمْعِهِ أفكاراً من هنا وهناك ومَزْجِهِ ما بينها ضِمْنَ منهاجٍ ملائمٍ لطُرُقٍ تُمَثِّلُ حالَ روحٍ فلسفيةٍ وحالَ العَنْعَنَاتِ الأفلاطونية الجديدة ظاهراً ، وذلك على حين أتت هذه العنعناتُ لتنضمَّ إلى « القبَّالا » بعد أن جاوزت المدرسةَ الشرقية الفلسفية ، وفضلًا عن ذلك فإن من الممكن كثيراً أن كان لابن عربيٍّ تأثيرٌ فى السِّكُلَاسية النصرانية ، وسابقاً وُجِدَ من حاول إثباتَ هذا التأثير الذى وَجَبَ أن يكون له فى ريمُون لُول [1] ، ولِذَا فإن من المرغوب فيه أن يُجْعَلَ خاضعاً لِلْحَلِّ فى أول الأمر على الأقلِّ « كتاباه المهمان : « الفتوحاتُ المَكِّيَّةُ » الذى هو سِفْرٌ واسعٌ جدًّا ، «وفصوصُ الحِكَم»،

---

(١) انظر فى « مهرجان مننديز إلى بلايو » (مدريد ١٨٩٩) إلى مذكرتى ميكل آزين ، محي الدين ، جوليان ريبرا ، أصول فلسفة ريمون لول .

و إنا إذ نَجُول فى هـذا الـكتاب الأخير الذى طُبِـعَ فى الآستانة [1] مع شرح له ، فإننا نقتبس منه مامن طبيعته أن يُمتِّـعَ قراءنا لاريْبَ .

وكتاب فصوص الحـكم ، الذى يزعم ابن عربى أن النبىَّ أوحى به إليه فى رؤيا أُريَها فى دمشقَ [2] سنة ٦٢٧ ، يَعزُو فيه ضَرْباً من الحـكمة لـكلٍّ من الأنبياء من آدمَ حتى محمد ، وذلك أنه يَضَعُ تحت إلهام كلِّ نبىٍّ قضيةً من اللاهوت الفلسفىِّ . وفُصُوص الـكتاب سبعةٌ وعشرون موزعةٌ بين سبعة وعشرين نبيا . ومما تُمْـكِنُ ملاحظتهُ قبل كلِّ شىء أن ما عُلِّق من أهمية على تسلسل الأنبياء ، وما كان من افتراض تلك الرؤيا التى أوصل محمدٌ إلى المؤلف فيها وحياً جديداً ، هما من الأحوال التى لاتَـكْفِى للحُـكْم على الـكتاب بصراحة ، وإنما هى من الظروف التى تُثْبِتُ ، على الأقلِّ ، كَوْنَ الـكتاب صُوِّر بروحٍ مختلفٍ عن روح السُّنِّيَّة الصِّرْفة . والآن سيَحْـكُم القارئ فى هل يُوجَدُ فى النصوص التى نتناولها بالتحليل من الوسائل ما يُخَلِّصُ به ابنُ عربىّ من تهمة مذهب وَحدة الوجود ، أو إن الإسلام ــ على الضد من ذلك ــ ، بقبوله هذا المتصوفَ بين أئمته، لم يَدَع ما يُجْبَهُ به صدْقُ إيمانه.

و إليك كيف يُوضِحُ مؤلِّفُنا نظريةَ الخلْق (ص ١٦ ــ ١٧) : وذلك أنه يُوجَدُ فَيْضَان أو تَجلِّيَان،فالأول هو الذى يوُجِدُ المادة القابلةَ للتسوية واستعدادَها للروح الإلٰهىِّ ، والثانى يُحْدِث الظهورات الاسمية أو الفردية بإظهاره للخارج تلك الموجوداتِ التى يقتضيها ذلك الإعداد . والتَّجَلِّى الثانى، الذىيُسَمَّى التجلِّىالقدسىّ

(١) كتاب شرح فصوص الحكم ، ١٣٠٩ ، والشارح هو الشيخ بالى أفندى المتوفى سنة ٩٦٠، وتجد فى ذيل كتاب التعريفات (القاهرة ، ١٢٨٣) معجماً خاصاً عنوانه « اصطلاحات الصوفية الواردة فى الفتوحات المـكية » .

(٢) الـكتاب المذكور ، ص٤ وص٣٩ .

هو ما يَحْصُل وَفْقَ الأول الذى يُسَمَّى التجلِّى الأقدس ، وعن هـذا التجلِّى تنشأ الماهياتُ الثابتة واستعداداتُها فى العلم الإلٰهىّ ، أى الكليات تقريباً ، وعن هـذا تَحْصُل تلك الأعيانُ فى الخارج مع لوازمها وتوابعها ، أى العينيات ، وذلك وَفْقَ الحديث الآتى الذى يُحِبُّ الصوفية أن يُفَسِّرُوه ، وهو : « كنتُ كنزاً مخفيًّا فأحببتُ أن أُعْرَف » .

وقد أُوضح التجلِّى بمثالِ المرآة ، وذلك : « أن المراد بالفيض كَوْنُ الجودِ الإلٰهىِّ سببا لحدوث أنوار الوجود فى كلِّ ماهيةٍ قابلةٍ للوجود بلا انفصالٍ من الله تعالى... فإن صورة الإنسان مثلاً سببٌ لحدوث صورةٍ تُماثلها فى المرآة المقابلة بمحاذاة الصورة فليس فيهما انفصال » ، وذلك على خلاف فيضان الماء على اليد ، فإنه انفصالُ جزء من الماء عن الإناء واتصالُه على اليد .

ولِذَا فإن الخلق قد مُثِّلَ بانعكاسٍ من العِلْم الإلٰهىِّ على مرآةٍ ، وإن آدم ، الذى هو رمزٌ إلى النفس الكلية عند مؤلفنا (ص ١٩) كما عند متصوفةٍ كثيرين مَشْكُوكٍ فى سُنِّيَّتِهم ، هو جَلاءُ هذه المرآة . وإن الله أَوْجَدَ العالَمَ قبل ظهور آدمَ وجوداً خياليًّا نوعاً ما ، وذلك أن العالَم لم يَكُنْ غيرَ مادة بلاروح ، أى كان شبحاً صِرْفاً ، وذلك كالطين المُعَدِّ لتسوية جسم آدم قبل أن يُنْفَخ الروحُ فيه . وهكذا جَعَلَ آدمُ العالَمَ الموجودَ جليًّا ، فكان الأصلَ الخفيفَ النَّيِّرَ الذى يضىء المرآةَ التى هى داجيةٌ غيرُ مجلوّة . ولم يَكُنْ لهذا الروح الكلىِّ النَّيِّرِ بدايةٌ ولن تكون له نهايةٌ .

وغايةُ الله من إيجاد العالَم أن يَرَى فيه ذاتَه ، فأدَّى آدمُ ، الذى هو أصلٌ روحانىٌّ قائمٌ فى العالم ، إلى هـذه الرؤية ، فـكان للهِ بمنزلة إنسان العين من

العين [١] ، فكانت صورةُ هذا العالَمِ المُعبَّرَ عنه فى اصطلاح الصوفية بالإنسان الكبير ، وكانت الملائكةُ بالنسبة إلى الإنسان الكبير ،وهو صورةُ العالَم، كالقُوَى الروحانية والحِسِّيَّة ، فتمَّ العالَم بوجود آدمَ ، وكان آدمُ من العالَم كفصٍّ الخاتم من الخاتم وسمَّاه الله خليفته الحافظَ خَلْقَه ، وقد اجتمع فى آدمَ ، الذى هو مثالُ البشر والإنسانُ الكامل ، أصلُ الروحانية التى هى على صورة الله ، وأصلُ الجُسْمانية التى للعالَم بها حقيقتهُ وصورته ، وهذا الإنسانُ الكامل أبدىٌّ بقِسْمه الروحانىّ ، فإذا زال ذاك الخَتْم وفُكَّ من خزانة الدنيا ، كما قال المؤلِّف ، لم يَبْقَ فيها ما اختزنه الله فيها ، وخَرَج ما كان فيها وخَرِبت الدنيا وانْتَقَلَ إلى الآخرة. وهنالك يَظْهَرُ الجميعُ فى الله بحيث يكون كلُّ فردٍ من أفراد العالَم مَظْهراً لأسماء الله التى تُفَرِّق الصُّوَرَ وينكشف السِّرُّ إلى الأبد .

والأمورُ الكلية (ص ٢٧) ، أى الصفاتُ المشتركة بين الله والإنسان التى يتحققُ الارتباطُ بها بينهما ، وإن لم يَكُنْ لها وجودٌ فى عينها، أى وجودٌ خارجىٌّ فى نفسها ، فهى معلومة بلا شكّ فى الذهن ،فهى باطنةٌ لا تزول عن الوجود العينىّ ، ولها الحُكْمُ والأثر ، لأنها صورةُ الأسماء الإلٰهية ، وهى ظاهرةٌ من حيث أعيانُ الموجودات ، فإذا كان الأمر كذلك فإن كلَّ موجودٍ عينىّ يستند إلى هذه الأمور الكلية التى لا يُمْكِن رفعها عن العقل ولا يُمْكِن وجودُها فى العين وجوداً تزول به .

وآدمُ ، إذَنْ (ص ٢٩) ، هو آدمُ الكبير ،وهو الخليفةُ ، وهو العقلُ الأولُ، وهو النَّفْسُ الواحدة التى خُلِق منها هذا النوعُ الإنسانىُّ ، وهو معنى قَوْلِه تعالَى : « يا أيُّهَا الناسُ اتَّقُوا رَبَّكم الذى خَلَقَكُم من نفسٍ واحدة ، وخَلَقَ منها زَوجَها

(١) يوجد هنا تلاعب فى الألفاظ حول كلمة الإنسان التى تأتى بمعنى البؤبؤ والتى تأتى بمعنى البشر.

(أى النَّفْسَ الـكاية) ، وبَثَّ منهما رِجَالاً كثيراً (أى عقولاً) ونساءً (أى نفوساً)[(١)] » .

ولن يَلقى القارئ عناءً فى أن يَجِدَ فى هـذه النظرية مذاهبَ ذاتَ طابعٍ معروف ، أىْ نظريةً من النوع الأفلاطونىِّ الجديد حَوْلَ الكايات تميلُ إلى التأليف بين المذهب الاسمىِّ (الذهنىّ) والمذهبِ الواقعىّ ، ونظريةً أفلاطونيةً جديدة ، أيضاً ، عن الإنسان الـكبير تَخْلِط البَشَرَ فى العالَم بإضافةِ نظامٍ أقربَ إلى الأدرية عن الفيضِ مُنْطَلِقٍ إلى خَلْطِ العالم بالله ، ورسماً خفيفاً لنظريةٍ عن الأسماء الإلٰهية مناسباً للذوق القَبَّالِىّ ، وتفسيراتٍ للـكتب المقدسة مناسبةً للذوق الإسماعيلىّ .

وإنا ، كمثالٍ على النفوذ الأَدْرِىِّ فى هذا الـكتاب ، نشير إلى فصلٍ طريفٍ من العيسوية نأبى ألاَّ نُحلِّلَه هنا، إلى هذا الفصل الذى هو نصفُ فلسفىّ فضلاً عن ذلك، إلى هذا الفصل الذى يُوضِّح المؤلف فيـه كيف أن عيسى بَصَرُ الله (ص ٢٧٠) ، وكيف أنه خَرَج من مريمَ وجبرائيلَ وبأية قدرةٍ يُحْيِى الموتى . وفى هـذه المناسبة تظهر هذه الصيغةُ ذاتُ المَظْهَر التامِّ الأدريةِ والقائلِ (ص ٢٥٧) : « فالموجوداتُ كلُّها كلماتُ الله التى لا تَنفَد ، فإنها صادرةٌ عن : « كُنْ » وقد لاحظ ابنُ عربىّ (ص ٢٥٨) : « فهل تُنْسَب الـكلمةُ إلى الله بحسب ماهو عليه فلا تُعْلَمُ ماهيتُها ، أو يَنْزِلُ الله إلى صورة من يَقُولُ : كُنْ ، فيَـكُونُ قولُ : كُنْ حقيقةً لتلك الصورة التى نَزَل إليها وظَهر فيها ، فبعضُ العارفين يَذْهَب إلى الطرف الواحد، وبعضُهم إلى الطرف الآخر ، ـ ويَبْدُو لنا أن كلا الرأيين مُلْحِدٌ عن الدين الصحيح لا ريب ، وذلك أن الرأى الأول هو مغالاةٌ فى رأى الفلاسفة القائل إن الله يَخْلُق العالَم من غير

---

(١) وانظر أيضاً إلى عين المعى فى ص ٢٦٤ ، تفسير القرآن ، ٤ : ١ .

أن يَعْلَمَه ، وأن الرأى الثانى هو رأى الأدرية فى الخِلْقة القائلِ بوجود واسطةٍ أو خالقٍ يَخْتَلِطُ اللهُ نفسُه به ، فما أبعدَنا هنا من إلٰهِ الغزالىّ والإسلامِ المُدَبِّر المريد !

ولا يُمْكِنُ أن يُعْوِزَ هـذا المذهبَ ، الذى لا يُسَلِّم للعالَم بحقيقته التامَّة إلَّا ضِمْن فـكر الإنسان ، أن يَفْسَح فى المجال لبعض الاعتبارات الباطنية التى تستحقُّ الملاحظة؛ وسوف نلاقى ذلك فى العبارة التى سَنَذْكُرُها حيث يَلُوح من المُقَرَّر أن الذهنَ هو الذى يُحْدِث تنوعَ الأشياء الظاهرَ ، وهذه القضايا حَوْل انبثاق التنوع بطريق الباطن هى ، عند مؤلِّفنا ، مرتبطةٌ فى القضايا الخاصة باجتماع الأضداد فى الله، أى الخاصة بتراكيب الأضداد التى تَجْرِى فى السِّرِّ الإلٰهىِّ ، وذاك ما يُعَبِّرُ به محيى الدين بن عربىّ بقوله :

« لا يُعْرَف اللهُ إلَّا بجَمْعٍ بين الأضداد فى الحـكم عليه بها (ص ٩٤) ، فهو الأولُ والآخر والظاهر والباطن والسامع والمتكلم » ، ويُدْخِل عالِمُنا نظرية فِيثاغُورس فى الأعداد فيقول (٩٥ـ٩٦) : « اختلطت الأمور وظَهَرت الأعداد بالواحد فى المراتب المعلومة ، فأوجَدَ الواحدُ العددَ ، وهـذا يعنى أن الله أَوْجَدَ العالَم وفَصَلَ العددُ الواحدَ ، وهـذا يعنى أن العالَم مَيَّزَ فى الله تَنَوُّعَ الأسماء الإلٰهية ، وما ظَهَرَ حُـكْمُ العدد إلَّا بالمعدود ، والمعدودُ منه عدمٌ ومنه موجود ، فقد يُعْدَم الشىء من حيث الحِسُّ ، وهو موجودٌ من حيث العقلُ » .

ويقول ابن عربى مواصلاً (ص ٩٧) ، غائصاً فى الغوامض الممزوجة من مذهب وَحدةِ الوجود والمذهبِ الباطنىّ : « مَنْ عَرَف ما قَرَّرْناه فى الأعداد وأن نَفيَها عَيْنُ ثبوتها عَلِمَ أن اللهَ المُنَزَّه هو الخَلْقُ المُشَبَّه من وجهٍ وكذا الخَلْقُ المشبهُ

هو اللهُ المُنَزَّهُ من وجهٍ ، وإن كان تمييزُ الخَلْق من الخالق من وجهٍ ، وهو وجوبُ الخالق وإمكانُ المخلوق ، فالأمرُ الخالقُ المخلوقُ من وجهٍ والأمرُ المخلوقُ الخالقُ من وجهٍ ، ولا يَحْصُل المخلوقُ من عينٍ واحدةٍ تماماً ، بل هو العينُ الواحدة ، وهو العيونُ الكثيرة ، فانظُرْ ماذا ترَى : قال ابن إبراهيم : ياأَبَتِ افْعَلْ ما تُؤْمَرُ ، والولدُ عَيْنُأبيه ، فما رأى الوالدُ يَذْبَحُ سوى نفسِه وفَدَاهبذِبْحٍ عظيم ، فظَهر بصورة كبش فى عالَم الحِسِّ مَنْ ظَهَرَ فى عالَم الرؤيا بصورة إنسان ، وهو ابنُ إبراهيم ، وهل ظَهَرَ بصورة وَلَد ؟ لا ، بل بحُكْمِ وَلَدِ مَنْ هو عينُ الوالد . . . فما نَكَح آدمُ سوى نَفْسِه ، فمنه الصاحبةُ والولد ، والأمرُ واحدٌ فى العدد » ، ـ وتَبْدُو لى هذه الصيغةُ الأخيره رائعةَ هذا المذهبِ العجيب .

ويَعُود مؤلفنا فيقول (ص ٩٨ ـ ٩٩) : إن الصور فى الطبيعة لا تختلف إلاَّ بحُكْم الذهن عليها ، فالطبيعة هى الجامعة بين الحارِّ والبارد واليابس والرَّطب ، وهل تَجْمَعْ بين الجميع ؟ كلا ، بل العَيْن ، وهل عالَمُ الطبيعة صُوَرٌ فى مرآةٍ واحدة؟ كَلاَّ ، بل صورةٌ واحدة ، وهى الذاتُ الإلهٰية فى مَرَايا مختلفة ، وليست الموجوداتُ وأحوالُها إلاَّ من حُكْم المَحَلِّ ، والمَحَلُّ هو عينُ العينِ الثابتةِ فيها ، ويَتَنَوَّع اللهُ فى المَجْلَى ، (ص ١٠٠) والعينُ واحدةٌ ، وهى الكثيرة ، والعَلِيُّ لنفسه هو الذى يكون له الكمالُ الذى يستغرق به جميعَ الأمور الوجودية كالموجودات الخارجية ، والنِّسَبُ العَدَمية كالأمور التى لا وجودَ لها فى الخارج ، وهى الأمورُ الكلية .

(ص ٦٩) وصُوَرُ العالَم لاتنضبطولا يُحَاطُ بها ولا يُعْلَمُ كلُّ صورةٍ منها إلاَّ على قدر ما حَصَل لكلِّ عالَمٍ من صُوَرِه ، فلأجل عدم انضباط صُوَرِ العالَم لأنها

جزئياتٌ غيرُ متناهية يُجْهَلُ حَدُّ اللهِ ، فإنه لا يُعْلَمُ حَدُّه إلاَّ بعِلْمِ حَدِّ كلِّ صورة ، وهذا محالٌ حصولُه ، فحَدُّ الله الموقوفُ على المحال محالٌ حصولُه ، وكذلك من شَبَّهَهُ وما نَزَّهه فقد قَيَّدَه وحَدَّده وما عَرَفه حَقَّ معرفته ، ومن جَمَعَ فى معرفة الله بين التشبيه والتنزيه ووَصَفَه بالوصفين ، أى بالتشبيه والتنزيه ، على الإجمال ، لأنه يستحيل ذلك التوصيفُ بالوصفين على التفصيل لعدم الإحاطة بما فى العالَم من الصُّوَر ، فقد عَرَفه مُجْمَلًا ، لا على التفصيل ، كما عَرَفَ نفسَه مُجْملاً ، لا على التفصيل ، ولذلك ، أى لأَجْلِ كَوْن الجمْع بين التنزيهِ والتشبيهِ والوصف بهما سبباً لمعرفة الله ، رُبِطتْ معرفةُ اللهِ بمعرفة النفس، فقيل : « من عَرَفَ نَفْسَه فقد عَرَفَ ربَّه ».

ولكنه يَرْتفع عِلْمُ الصوفيةِ فوق هذا العلم العقلىّ الضعيفِ الذى يُثِيرُ بعَنَاء مالا يستطيع حَلَّه من الاعتراضات ، وبما أن ذلك العلمَ ينبثق بالكَشْفِ المباشِر فإنه يُدْرِكُ غَرَضه من فَوْره ، ولا يَعْرِفه بالمنفيات ، وتَعُودُ الأضدادُ غيرَ موجودة فى هذه المعرفة الإيجابية ، ففى هذه المعرفة يتمُ تأليفُ مابين الأضداد ، (ص ١١٦) « فإن عِلْم المحققين يَحْصُلُ عن كَشْفٍ إلهىّ فلا يَقْبَلُ الاختلاف » .

ومن المناسب أن يُدْخَل إلى زمرة الصوفية ، التى نكترث لها ، عبدُ الرزاق السَّمْرقندىُّ المؤلِّفُ لرسالةٍ كثيرةِ الإمتاع فى القضاء والقَدَر، وهى الرسالةُ التى كان ستَانِسْلَاس غُويارُ [1] قد ترجَمها فوَقَعَ النظرُ عليها خارجَ أوساط المستشرقين ،

(١) رسالة فى القضاء والقدر ، متن ، باريس ، ١٨٧٩ ، للصوفى عبد الرزاق ، ترجمة جديدة، ١٨٧٥ ، الترجمة الأولى ، المجلة الآسيوية ، ١٨٧٥ ، ١ ، توفى عبد الرزاق سنة ٧٣٠ ، وقد ألف كذلك معجماً لاصطلاحات الصوفية نشره سپرنغر سنة ١٨٤٥ .

ولا أَلومُ عبدَ الرزاق على تفسيره ، تفسيراً يلائم مابعد الطبيعة ، مفهوماتٍ كعرش الله والقبة السماوية والقلم واللوحِ المحفوظ ، ما دُمْنَا قد رأينا الغزاليَّ نفسَه يُسَلِّمُ بمِثْل هذه التفسيرات ، ولكن الإيضاحاتِ ، التي يُقدِّمها هذا المؤلفُ حَوْلَ محلِّ الأمر الإلٰهيِّ والوجهِ الذي يتمُّ به في الأشيـاء ، قد صار تَصَوُّرُها ضِمْنَ معنًى بالغٍ في الأفلاطونية الجديدة فلا يُمكِن السُّنيَّةَ أن تطمئن إليها ، فعند فيلسوفنا لا يَكُون محلُ الأمر الإلٰهيِّ غيرَ عالمَ الأفكار ، غيرَ عالمَ العقل ، وتَظْهَرُ الأمثلةُ الكلية المحفوظةُ في عالمَ العقل باستفرادها في عالمَ النفس، وتُثيرُ نقطةُ الانطلاق هـذه ، من فَوْرِها ، شُكُوكاً حَوْلَ الوجه الذي يميزُ عبدُ الرّزاقِ به إلٰهَ العالَم ويُفْلِتُ بها من مذهب ابن عربيّ في وَحدة الوجود ، كما تُثيرُ رِيَباً حَوْل الوجه الذي يَتَمَثل به اختيارَ الله الخالقِ ويَجْتَنبُ به الاستدلالَ على وجوب العـالَم ، وذلك كما أراد الغزاليُّ أن يُلْزِم الفلاسفةَ به ، وفضلاً عن ذلك فإنه يَطيبُ لعبـد الرزاق أن يستعمل بعضَ التعابير المستنبطة من حكمة الإشراق ، وذلك كقوله عن الملائكة إنهم « أنوار قاهرة »[1] ، فهذه العادة في تمَثُّل اصطلاح المذاهب المرفوضة ممـا لا يصادَف ، في الغالب ، لدى المؤلفين الذين يُهِمُّهم أمرُ السُّنيَّة ضبطاً .

وأَتْرُك ، لمن يُريد ، بَذْل الُجهد في متابعة تحليل رسالة القضاء والقَدَر ، فينْطَلِق من الأفكار التي تشتمل عليها بين مُخْتَلف مصادرها ، وذلك وَفقَ الطرائق التي قَدَّمنا عنهـا أكثرَ من مثال ، فأَقِفُ هنا مُوَجِّهاً هَمِّي إلى الجواب عن بعض الشُّبَه التي يمكنُ أن تَرِدَ خاطرَ القارىءْ لِماَ يمكنُ أن تَكون قد ضايَقَتْه بعض الشيء ، فإذا قيلَ إن الإسلام سَلِّم بسُنّيَّةِ مذاهبَ لم نَصِلْ إلى فصلها عن المذاهب الإلحادية[2] ،

---

(١) ص ٩ من الترجمة الجديدة .

(٢) كيف هذا . . ؟ وهل يتصور أن الإسلام يعتنق الالحاد ؟

وإنه سَلَّم جملةً بمناهجَ متباينةٍ تباينَ مناهج أناسٍ كالغزاليِّ وابن عربيّ فما يجبُ أن يُفكَّرَ فيه ـ بصفة نهائية ـ عن الإسلام نفسه ؟ أهذه المحمدية[1] ، التى تُبْدَى لنا خائرةً ضِمْنَ تعليمٍ ثابت ، هى ذاك الدينُ الذى لم يكنْ ، إذنْ ، ذا اعتقاد وَكيد ؟ أهذه العقيدة التى يقال إنها تمسك تعاليمَها ضمنَ حدود ضيقة وثيقة من التوحيد هى ذاك الملجأُ لجميع الفلسفات وجميع الافتراضات ؟ أهـذا المذهبُ الذى يُتّهَمُ بإضعافه حياةَ الذهن من أساسها هو ذاك الدينُ ذو الاتساع العقليِّ البالغ ؟ لا أرَى وجوبَ الإقبال طويلًا على مثل هـذا التَّبَلْبُل . أَجَلْ ، وُجِدَتْ فى بقاعٍ إسلامية خاصة حركاتٌ فكرية طريفة ، فأثبت الإسلامُ ـ ببعض الأفراد ـ قابليةً عظيمة فيه للاقتباس ، وهذا أمرٌ تاريخيٌّ لا جدالَ فيه قُرِّر فى السنين الأخيرة ، فيمكنُ كُتُباً كهذه التى نؤلِّفها أن تَزِيدَ فى إلقاء نورٍ عليه . وفضلًا عن ذلك فإن من الواجب أن يمنح تحقيقُ هـذا الأمر دراسةَ المحمدية أهميةً كبيرة من أَجْلِ تاريخ الفكر العامّ ، ولِذَا فإننا أشرنا ، كلما استطعنا ، إلى إدراجِ الأفكار الأجنبية فى الإسلام . بَيْدَ أن هـذا لا يتناول أساسَ الدين الإسلاميّ ، ولا يُزْعج العالَم الإسلاميَّ فى مجموعه . ولا وجه للموازنة بين ما اتّفقَ من نفوذٍ فى هذا العالم للغزاليِّ وابن عربيّ . ويُعَدُّ المذهبُ الصوفىُّ الحقيقىُّ الذى انتشر فيه مع سِمَاتٍ من السُّنِّيَّة الخالصة ـ كما نكرره دائما ـ هو المذهبَ الذى صَدَرَ عن النصرانية فعَبَّرَ عنه الغزالىُّ . وكيف استطاع مؤلِّفٌ من طراز الأفلاطونيـة الجديدة كابن عربيّ أن يُعْتَبَر سُنِّيًّا ؟ قد يكون إيضاح هذا متواضعاً بسيطاً فيقال إنه لم يفْقَهْ ، فرُئِيَ أنه مؤلِّفٌ خصيب عميق فأُعْجِبَ به عن حُسْن نيـة . وفى الظاهر كانت حياةُ ابن عربىّ قُدْوَةً فنال نفوذاً فى نَظَر الشعب ، وما كان من الحُكم على بعض المفكرين الأجرئاء نشأ

(١) الاسئلة كلها تنسق طبيعة الاستشراق وغايته

عن طَبْعهم أكثرَ مما عن مؤلّفاتهم ، وذلك أن الحلاج والسُّهرَوَرْدِيّ المقتول كانا مهاجِمَيْن عنيفين ، وأن ابنَ عربىّ كان سياسيًّا حَذِراً ، وأىُّ سوءٍ يمكنُ أن تُصَابَ به الجماهيرُ من جَراء كُتُبه ؟ كان الأساسُ ممتنعاً على الجماهير ، وما كانت الجماهير لتستطيع أن تكتسب منها غيرَ بعضِ العادات القَبَّاليَّة كعبادة أسماء الله الُحسْنَى الداخلةِ ضمْنَ ذَوْق الزمن . وهل يَشْهَدُ وقوع هذه المؤلفات موقعَ القبول لدى علماء الدين على اتساعٍ فى الأُفُق العقلىّ ؟ كلاّ ، فالعقيدة القائمةُ على التوحيد من حيث الأساسُ لا يمكنُ أن تتسع حتى وَحدةِ الوجود . وأجدرُ من هذا أن يقال إن ذلك القبول شاهدٌ على عدم اكتراثٍ عميق . والحقُّ أن الفلسفة التى كان ابنُ عربىّ يَجْهَر بها عادت لا تنطوى على خَطَرٍ فى ذلك العصر ، وذلك أنها كانت فلسفةً ميتة وأنها كانت تابعة لمذهبٍ ماضٍ ، وأنها كانت بالية . ثم إن الإسلام كان قد كَمَلَ من ناحيةٍ أخرى ، وكان له أئمتُه العِظام ، وكان الفقهاء قد وَطّدُوا حياتَه الخارجية والاجتماعية ، كما ثَبَّتَ الغزالىُّ والسُّهرَوردىُّ حياتَه الداخلية والصوفية ، فهل كان بعد ذلك ما يُرجَى وما يُخْشَى ؟ لقد فاز روحُ التوراة نهائيا ، الذى عَدَّ له روحُ النصرانية ، وعاد على الروح الوثنى بعضُ المؤلّفات الغامضة غير ذى سلطانٍ على تحويل طبيعته ، وكان جسما يافعاً ، وكان ناضجاً ، ومن دون حاجة أكثر إلى الدفاع عن نفسه ، وجد فى ذاته الهدوء ، فغفا . .

الفصل العاشر

شعراء الفرس المتصوفون

لا نرى من المناسب أن نختم دراسة الأخلاق والتصوف فى الإسلام من غير أن نورد أمام ذهن القارئ كتيبة شعراء الفرس المتصوفين الزاهرة المجيدة، فمن الإهمال الفادح من حيث تاريخ الأدب وتاريخ الفكر ألا يذكر، أو يمدح، فى بضع كلمات على الأقل، عباقرة الشعراء الذين استوحوا مذاهب كالتى روينا خبرها . وهؤلاء الشعراء هم أمثال سعدى وفريد الدين العطار، وجلال الدين الرومى . ولا ريب فى أن هؤلاء لم يكونوا علماء جليين حقيقيين كما كان الغزالى والسهروردى ، وإنما كانوا مزخرفين كسوا ، ببهاء ملكى ، مع الانسجام والتصوير ، كثيراً من الأفكار التى عنينا بها سابقاً . أجل ، لم يكن تحليلهم نفاذاً كتحليل أولئك ، ولا قولهم متزناً كقول أولئك ، بيد أنهم تغنوا بما قال أولئك ، وأناروا ما وصف أولئك ، ولقنوا بسحر الشعر ما حاول أولئك أن يعرضوه ويثبتوه .

ولا ينبغى أن يقرأ الشاعر كأنه عالم مهما كان ناثراً يثير العجب كهذا الأخير. ولا أعتقد أن الإسلام اقترف مثل هذه الغفلة مطلقاً ، ولكننى لست واثقاً بأن قراء الغرب خالون من الذنب فلم يبحثوا فى شعراء الفرس أحياناً عن عقيدة التصوف

الإسلاميّ الدقيقة الثابتة ، ويَلُوح لى وجودُ خطرِ الضلال فى سلوك هذا السبيل ، وهَمٌّ تحذير القارئ ، كهَمٍّ توقير ذوى السموّ من الكُتّاب ، هو الذى ساقنى إلى تخصيص بعضِ تأمُّلاتٍ خاطفة لهم .

أَلَا يقال فى الحقيقة ـ غالباً ـ بين العلماء ، كما بين الجمهور ، إن شعراء الفرس كانوا قائلين بمذهب وَحدة الوجود من حيث الأساسُ ، وإن التصوف الذى عَظَّمُوه كانت غايتُه النهائيةُ قائمةً عَلَى فناء النفس فى الله كالبُدَّهية (البوذية) والنِّرْوَانا ؟ لقد قيل إن الشعر الصوفىّ الفارسىّ أَدخل مذهبَ وَحدة الوجود الهندىّ إلى الإسلام ، فما كان لرأىٍ مثل هذا ، أو مُبْتَسَرٍ مِثلِ هذا ، أن يدعنا غيرَ مكترثين ، فلكى تَظَلَّ نظريتُنا حوْل الأصل النصرانىّ للتصوف عَلَى الخصوص ، قائمةً ، يَجِبُ أن نقول : هل نَرُدُّ هذا الرأىَ ، أو كيف نُفَسِّرُه ؟ وهل نَعُدُّ شعراء الفرس مؤلِّفين زمرةً فى التصوف الإسلامىّ مختلفةً عن الطابع الهندىّ ؟ أو هل نعتقد أننا قادرون عَلَى إدخالهم إلى زمرة الصوفية السُّنين ؟ فإلى هذا الاتجاه الأخير نَمِيلُ ، وهذا الاتجاه هو ما نحاول تسويغَه عَلَى وجهٍ تقريبىّ على الأقلّ .

ولكننا نَرَى ، قَبْلَ الإتيان بهذا البرهان ، أن نَقِفَ أمام شاعرٍ من هؤلاء الشعراء لا يُمَثِّلُ بحالٍ مذهبَ وَحدةِ الوجود ، بل مذهبَ الارتياب ، وهذا الشاعرُ هو صاحبُ الرُّباعيات المشهورُ : عمرُ الخيّام [١] ، ولَمَّا حَدَّثَنا أئمةٌ ، مِثْلُ الغزالىّ

---

(١) كانت رباعيات الخيام قد نشرت وترجمت إلى الفرنسية من قبل ج . ب . نقولا ، باريس ، ١٨٦٧ ، وما قام به فتزجرالد من تطبيق شعرى لهذه الرباعيات نال نجاحاً عظيما فى إنكلترة ، انظر إلى إدوارد هرون ألن ، رباعيات عمر الخيام مع أصلها الفارسى لإدوارد فتزجرالد ، ١٨٩٩ ، ــ وكان الخيام رفيقاً فى الطلب لنظام الملك وحسن الصباح .

والتفتازانى ، عن مدارسَ ارتيابيةٍ أسأنا التفريقَ بين كَوْن هؤلاء يتكلمون نظريًّا وَفْقَ تقسيمات يونانية أو كونهم يشيرون إلى أشخاصٍ ظَهَرُوا فعلاً ، فتجاه عمرَ الخيامِ لا يَبْقَى شكٌّ ، وذلك أننا بعمرَ الخيام نتناول مؤلفا نابغةً قضى بقلبه وذهنه حياةَ ارتياب ، وإنى أُدْنِيه من الشاعر العربىّ الأعمى أبى العلاء المعرىّ الذى أراد ـ بأقلّ حريةٍ من الخيام الذى هو أحسنُ احتماءً باللغة الفارسية ـ أن يكون مثالاً عقليًّا ارتيابيًّا وفوضويًّا مع الرصانة (١) ، وهذا دَوْرٌ صعبٌ تمثيلُهُ فى الإسلام ، ولم يَكَدْ قَبْلَ قَرْنٍ يُخَطِّطُ الشاعرَ العظيم : المتنبى (٢) .

وكان كِلاَ العالمين ، الخيامُ وأبو العلاء ، ذلك الرجلَ ، فأما الأولُ فقد كان ماهراً فى العِلْمِ اليونانىّ وفلكيًّا معتبراً ، وعالماً فى الجبر مخترعاً ، ومن مفاخر العِلْمِ الإسلامىّ (٣) ، وأما الثانى فقد كان ، على الرغم من عَمَاه ، وبفضل ذاكرته العجيبة ، عارفاً بأخبار العرب وبالأقاصيص والتاريخ ، وقد كان فنيًّا كبيانىّ ، ومُفْلِقاً كشاعر ، مفضالاً فى جميع آثاره . وقد عَرَف الخيامُ ، وكان أكثرَ غِنَائيةً ، أن يَفْصِل عبقريتَه الرياضية عن عبقريته الأدبية . ومن الواضح أن جَعَل كلٌّ منهما مُتْعَتَه الأولى فى ممارسة مَلَكاتِهِ الذهنية فى البحث عن العِلْمِ الصِّرْف وفى حُسْن التلاعب بالألفاظ ، فخَفَّفَ الذوقُ العقلىُّ الذوقَ الخُلُقِىَّ لدى كلٍّ منهما . ولم يَبْدُ القرآن لأبى العَلَاء

---

(١) انظر إلى مرغليوث عن هذا الرجل الطريف الذى كان قد نبه إليه هامر وفون كريمر ، رسائل أبى العلاء ، ١٨٩٨ ، ويشتمل هذا الكتاب على سيرة مهمة ، وقد عاش أبو العلاء من سنة ٣٦٣ إلى سنة ٤٤٩ .

(٢) توفى المتنبى سنة ٣٥٤ ، وقد طبعت أشعاره من قبل ديتريس ، قصائد المتنبى ، برلين ، سنة ١٨٦١ .

(٣) انظر إلى « مقالة فى الجبر والمقابلة » لعمر الخيام ، طبع ويبكى وترجمته ، باريس ١٨٥١ ، وذلك مع معارف كتبية فى ص ٤ ــ ٧ من المقدمة .

أتمَّ الروائع الأدبية قَطُّ ، فوَضَع كتاباً رآه يَفُوقه، وهذا يَعْنِى تحَدِّياً إلحاديًّاوتطاولاً لاعهدَ للمسلمين بهما . وقد حَفِظ الشرقيون لأبى العلاء أشعاراً كما يأتى :

عَجِبْتُ لِكِسْرَى وأشياعِه وغَسْلِ الوجوه بِبَوْل البقر

وقَوْلِ اليهود إلهٌ يُحِـ بُّ رَسِيسَ الدماءِ وريحَ القتَر (١)

وقولِ النصارى إلهٌ يُضا مُ ويُظْلَمُ حيًّا ولا يَنْتَصِر

وقومٍ أتَوْا من أقاصى البلا دِ لِرَمْىِ الجِمَارِ ولَثْمِ الحجر (٢)

فوَاعَجَبَا من مقالاتهم أيَعْمَى عن الحقِّ كلُّ البشر

ومن رَأْىِ الخيام أنه أجدرُ بالنّفس أن تَبْقَى طليقةً فى وسط الطبيعة من أن تنطوى تحت عقيدة مُعَيَّنة ، وذلك أنه كانت تساوره فكرةُ دينٍ طبيعىّ لم يَحْمِلْ له غير مَيْلٍ قليل أيضاً ، فهو يَدَعُ ، بما لا يَخْلُو من عدم اكتراث ، « المسلمين يَذْهَبُون إلى الكعبة والنصارى إلى الكنيسة كيما يَبْحَثُ كلُّ واحدٍ عن الحقيقة بسبيله الخاصّ » (٣)، وعن الخيام تُرْوَى الكلمةُ القائلة: سأطلق العقلَ والإيمان ، ثم أتزَوَّجُ بنتَ الحَان (٤).

ولم تَكُن الارتيابيةُ عند هؤلاء مذهباً ، بل غريزة كما هو الأحرى أن يقال ، وهى لم تنشأ عن نَقْدٍ لوسائلنا فى المعرفة ، بل عن شعور بقلة قدرتها ، وفضلاً عن ذلك فإن مزاولة العلم والبحث أيَّدتْ فيهم ذاك الشعورَ الذى لم يستطع الجهدُ الخُلُقِىُّ أن يكافحه ، ولذا فإن تلك الارتيابية لم تَنْطَوِ على شىء من الاعتداء والاختيار .

(١) الرسيس : الأثر .

(٢) الجمار ، جمع الجمرة ، وهى الحصاة .

(٣) رواه الدكتور هورن ، تاريخ الآداب الفارسية ، ليبسك ، ١٩٠١ ، ص ١٤٧ .

(٤) هورن ألين ، الكتاب المذكور ، ص ٨٧ .

وعلى العكس لا تجدُ شعراً أقدرَ من شعر الخيام على إضعاف الإرادة ، فلا ترى شِعْراً اشتملَ على أكثرَ مما حوَاه شعرُه من غمٍّ مؤثرٍ حِيَال بُطْلِ الحياة والعِلْم والفضيلة ، وهل يُعَدُّ شيئاً مذكوراً ما يُنَالُ من لذةٍ يَلُوحُ أن هذه الأمثالَ تَعْرِضُها على أنها وحدَها جديرةٌ بشَغْل الحياة[1] التي هي وقتُ نَفْخَة[2] ؟ وما بَعْدَ عُمُرِ مئة سنة تَقْضُونه في المَلاذّ وعُمُرِ مئة سنة أخرى تَقْضُونه في المَلاذِّ أيضاً[3] ؟ يَتَغَنّى الخيامُ بالحياة كما يَتَرَنَّمُ اليَمَامُ على شَرَفَات قصرٍ خَرِب[4] .

ويقال إن المؤثِّرَ الهنديَّ ذو اعتبارٍ لدى أبي العلاء[5] ، فقد جَهَرَ باحترام حياة الحيوان واستصوب إحراقَ جثث الموتى ، وأدرك كلمة « الفناء » بالمعنى البُدَّهِيِّ (البوذى) ، وترانا مَدِينين له بكتابٍ طويل في النظام النباتيّ ، وهو في هذه النقطة يلتقي بالخيام ، فقد قال هـذا الأخيرُ[6] : « أمران مُهِمَّان في عَنْعَنَات الإسـلام الظاهرة ، ألّا تأكلَ من كُلٍّ ما يؤكل ، وأن تمتنع عن كلِّ ذي حياة » ، وهـذا أيضاً شعورٌ هنديٌّ يَلُوح أنه يُوحِي إلى الشاعر نفسه في رباعية يُشَبِّه فيها الحياةَ بظِلَالٍ يُلْقِيها فانوسٌ سحريٌّ[7] .

وكيف انتهى أمرُ هذين الرجلين ؟ لا نَعْلَمُ ذلك مطلقاً ، فنحن ناقصو الاطلاع

---

(١) انظر إلى الرباعية ٢٠ ، من ترجمة نقولا .
(٢) رواه الدكتور هورن ، تاريخ الآداب الفارسية ، ليبسك ، ١٩٠١ ، ص ١٤٧ .
(٣) انظر إلى الرباعية ٣٧٢ من ترجمة نقولا .
(٤) انظر إلى الرباعية ٣٥٠ من ترجمة نقولا .
(٥) مرغليوث ، رسائل أبي العلاء ص ٣٥ ــ ٣٦ مع المراجع المذكورة فيها .
(٦) الرباعية ٤٢٤ ، من ترجمة نقولا .
(٧) هرون ألين ، المصدر المذكور آنفاً ، ص ١٠٣ .

على تاريخهما ، ونحن نجهَل تطوراتهما ، ولا مِراءَ فى أن أبا العلاء كتب قِطعاً ذاتَ وَرَعٍ،كانت عن احترازٍ أكثر مما كانت عن إخلاص ، وفى أن الخيام رَثَى الشباب الذى فَنِيَ فى خُسْرانٍ مَحْضٍ فطَلَب الرحمة من الله « لهاتين الرِّجلين اللتين كانتا تجُرَّانه إلى الحانة، ولهاتين اليدين اللتين كانتا تُمْسكان الكأسَ عَلَى الرغم منه »[1].

ويُرْوَى أن الخيام عَدَل عن العِلْمِ وذهب لأداء فريضة الحجِّ . فمن الممكن أن كان هذا نتيجةَ تقدمٍ فى زوال أوهامه الباطنية أكثر من اهتداء حقيقىّ فيه . ومهما يَكُن من أمرٍ فإن هذه الحال لا تكاد تُغَيِّر ما عندنا من رأيٍ حوْلَ ارتيابه ، وذلك لأنه إذا كان ملحداً فبَدَا عالِماً ، وإذا صار تقيًّا فعاد لا يكون عالِماً ، فإن هذا يُثْبِتُ أنه احتفظ فى جميع حياته بشعور ارتيابىّ حِيَال تضادٍّ لا يُجْبَرُ بين العقل الطبيعىّ والإيمان .

ولْنَعُدْ إلى مسئلة وَحدة الوجود ، فكيف يُثْبَتُ مذهبُ وَحدة الوجود لدى « سَعْدِى » مَثَلاً ؟ لم يَكُنْ هذا الشاعر الصِّرْفُ المنسجم من علماء ما بعد الطبيعة ، وإذا حَدَث أن تناول فِكْرُه ما بعدَ الطبيعة أحياناً بَدَا هذا الفكرُ فاقدَ الدقة وكانت النتائج التى تُسْتَخْرَج من تعبيراته غَرَضاً للضمان . وقد كان خُلُقِيًّا على الخصوص ، وإذا ما نُظِرَ إلى الأمر من حيث حريةُ اللهجة والتركيب الشعرىِّ وُجِدَ عناءٌ فى تَبَيُّن الفرق بين خُلُقِيّته وخُلُقيَّة الغزالىِّ . أجَلْ ! إنه يُقيمُ مقام التحليل الأصولىّ نظاماً للحِكَم والأحكام أقلَّ صرامةً وطُرُقاً غيرَ مباشرة للأمثال بيدَ أنه يَنْصَح بالحِلْمِ والتواضع والاعتدالِ فىالرغائب والعدولِ عن الأهواء وبالرِّفق

---

(١) الرباعية ٣٤٦ ، من ترجمة نقولا .

والإحسان ؛ وهو يُثْنِي على الصمت ، ويَحْمِل على الغيبة ، ويُعَزِّر ذوى الزهْو من الزُّهاد ، ويَحُضُّ على التوبة .

ومن الممكن ـ حقا ـ أن يُعْتَرَف فى هذا الأدب التَّلْقائىِّ القليلِ العِلْم ، بتأثير تلك الأخلاق الطبيعية المعبَّر عنها ، غالباً ، فى الحِكَم والأمثال . ولكنه إذا ماأُرِيدَ البحثُ عن مصدرٍ آخر لم يُرَ ما يَمْنَع من وجود هذا فى التصوف السُّنىِّ ، أىْ فى النابضِ الأخير من النصرانية[١] ، وفضلاً عن أنه لايُوجَدُ من الأسباب ما يَدْعُو إلى الجدال فى هذا النفوذ فإنه يُوجَدُ ما يُنْكَرْ به المؤثِّرُ البُدَّهِىُّ ، وذلك أنك لاتُبْصِرُ فى هذه الأخلاق سِمَاتِ البُدَّهِيةِ الخاصةَ من كَونِ مفهوم الوجود شرًّا ، ومن فكرة الكَرْما والتَقَمُّص وسَعَةِ الرفْق بالحيوان مذهباً ، ولا شىء أقلُّ بُدَّهِيّةً من كلمة الفردوسىِّ التى نَقَلها سعدىّ[٢] ، وهى : « لاتُؤْذِ النملةَ التى تَنْقُل حَبَّةَ بُرِّها ، فهى تَعيشُ ، والحياة حُلْوَةٌ » . ولا شىء أبعدُ بُدَّهِيَّةً من النُّصْح بإتلاف الزنابير[٣] التى هى عُنوانُ الأشرار ، وذلك بحجة أن ما يُحْبَى به الأشرار من تسامح يُشَجِّعُ على السُّوْء ، وهذا ، وإنْ كان من الأخلاق الطبيعية ، لايُمْكِن أن يكون من الأخلاق الهندية . والذى يُثْبِتُ أن «سعديًّا» جَهِلَ الهندَ الفلسفية على الرغم من سياحاته ، هو ماقَصَّه عن مغامرته فى معبد سُومْنَاتِهَ[٤] فخَالَط بين البَراهمة

(١) هذا أيضا من مزاعمهم .

(٢) البوستان أو الروضة ، ترجمة باربيه دوميнار ، باريس ، ١٨٨٠ ، ص ١١٤ ، ـ وقد توفى سعدى سنة ١٢٩١ م ، (٦٩١ هـ) .

(٣) البوستان ، ص ١٣٣ .

(٤) البوستان ، ص ٣٣٠ وما بعدها .

والوثنيين واعتقد أن جِنْد أوِيسْتَا كتابُ البرهمية المقدسُ .

و بين هؤلاء الشعراء يُعَدُّ فريدُ الدين العَطّار (١) أكثرَ المؤلفين منهاجاً ، وأحسنَ من يَعْرِف ، من حيث الشكلُ ، أن يُحَوِّل أشدَّ ما يكون جَفَافاً من الحِكَم والأمثال إلى أعظمِ ما يكون من المَجَازات اضطراماً . وهو أحدُ من يُوحِي ، أولَ وهلةٍ ، بأكثرِ ما يكون إيهاماً بعُمْق ما بعد الطبيعة و إشعاراً بالمؤثِّر الهنديّ ، وما تَنْطَوِى عليه بعضُ آثارِه من إسرافٍ وفَيْضٍ وقوةٍ عجيبةٍ فى الصور يُوقِظُ فى ذهن القارئ انطباعاً عن الفنِّ الهندوسيّ ، حتى إنه يُلْقَى عنده آثار دُوَارٍ عن الكثرة التى هى سِمَةُ الهند تماماً ، قال فريدُ الدين العطارُ (٢) : « يَجِبُ على من يَسْلُكُ سبيلَ التصوف أن يَكُون صاحباً لألوفٍ من الأفئدة الحية كيما يستطيعُ التضحيةَ بالمئات منها فى كلّ دقيقة » .

ولكنْ لِتُقْرَأْ كتبُ العطار بدقةٍ ، فما يُرَى فيها ؟ لا يَلْبَثُ عالِمُ ما بعد الطبيعة أن يزول وراء سراب هذا الشعر ، ووراء هذا السراب الذى يَكُون فارغاً بعض الفراغ غالباً ، فيبقى ، كما عند سعدى ، عالِمًا خُلُقيًّا ، عالماً خُلُقيًّا لا يَخْشَى أن يَكُون فى بعض الآثار دقيقاً جَلِيًّا ، جافًّا أيضاً ، وما تَكُون الأخلاق فى پَنْد نامه (٣) إن لم تَكُنْ كتاباً فى التصوف السُّنِّيّ؟ وأىُّ الفضائل يُوصِى بها العَطّارُ

---

(١) لقى هذا الصوفى الكبير موتة شنعاء أيام الاضطرابات التى عقبت غارة المغول ، وكان فى المئة من عمره ، وكان ذلك سنة ٦٢٨ .

(٢) منطق الطير ، غارسن دو تاسى ، باريس ، ١٨٦٣ ، ص ١٨٦ .

(٣) أى كتاب النصائح .

فى هذه المجموعة الأُصولية الزُّهدية المشتملة على حِكَمٍ لا يزال أبناء المسلمين يَدْرُسونها حتى أيامنا [١] ؟ إنه يُوصى فيها بالفِطْنَة والصبر وتوقير الحكماء والوجدان فى جميع أعمال الحياة، وهو يَحُضُّ على الصلاح والكَرَم والرأفة، وعلى اجتناب المصائب بالتزام جانب الصمت واجتذاب الإعزاز بخدمة الأقربين

وفى « مَنْطِق الطير » يُشْرِق خيال العطار المُتَّقِد ويتألَّق ؛ العطار الذى كان خُلُقيًّا رصيناً منذ هنيهة ، ولكنْ هناك ما يُرَى أيضاً إذا ما أُرِيدَ البحث عن المذهب تحت بريق الاستعارات المُقْلِق ؟ يُرَى فى نحو بِضْع جُمَلٍ تعليمُ التصوفِ السُّنِّيِّ نفسه ، تُرَى مواءمة الزهد النصرانىّ الثابت الذى لا يتغير ، وقد بَلَغَ هذا من الصحة بحيث أن من يُرِيدُ أن يَرُدَّ هذا الشعرَ العجيبَ ، بعد تجريده من لِباس النور الساطع الذى يحيط به ، إلى جوهره المذهبىّ الجلِىّ يرى نفسه أمام نوع من الرسالة الصغرى ، ذاتِ الإلهام النصرانىّ كما هو واضح ، عن العوائق التى يمكن أن تَلْقَاها النفسُ حين دخولها فى الحياة الروحانية .

ومما يُذْكَرُ فى كتاب العَطَّار أن نفوساً فى صورة الطير دُعِيَتْ من قِبَل مُرْشد ، من قِبَل الهُدْهُد ، للقيام برحلةٍ صوفية بحثاً عن الله ، وقد رُمِز إلى الله بطيرٍ سِرِّىّ ، أى بالسِّيمُرْغ [٢] ، فانظُرُوا كيف تظهرُ هذه النفوس : فلكلٍّ منها نَقْصُه الغالب ، وكلٌّ منها يتعلَّلُ بمانعٍ خاصّ يجعله عاجزاً عن الشروع فى

---

(١) انظر إلى طبعة « پندنامه » مع شرحها ، وذلك فى المطبعة العثمانية فى الآستانة ، سنة ١٣٠٤ ، — كان « پندنامه » قد ترجم إلى الفرنسية من قبل س . دو ساسى .

(٢) يستعمل نظامى ، الذى هو شاعر فارسى آخر عين الأسطورة ، وتأتى كلمة « سيمرغ » بمعنى ثلاثين طيراً .

هذه الرحلة المهلكة ، ويَرُدُّ الهُدهُدُ على الجميع ، وما كان لأىّ مرشدٍ أن يخاطبها بأحسنَ منه .

قال أحـدها ، وهو ارتيابىّ ، من أنت ؟ وما لديك ما تَزِيد به علينا حتى يُسْمَحَ لك بقيادتنا ؟ ـ الهُدهُد يجيب : ليس عنـدى ما أَزِيدُ به عليكم ، وإنما أُلقِيَتْ نظرةُ سليمانَ علىَّ ذات يوم ، ـ وهـذا رمزٌ لطيفٌ إلى الإلهام ، ـ وقال آخر : إنى ضعيف جدًّا ، وسأسْقطُ عند أول موقف ، ـ الهُدهُد : الموتُ على هذه الطريق خيرٌ من الذُّبول فوق جيفةِ الدنيا ، ويقول بعضهم إن الرغبة فى المُحَسَّنات الروحانية هى من الزهو ، ولكنْ أليس أفضلَ للإنسان أن يُضَحِّىَ بحياته فى زَهْوِ هـذه الرغبة من أن يَرْبِطَ قلبَه بحانة ؟ ـ وقال طائرٌ آخرُ : أنا رذيل ، فكيف يَقبَلُنى السِّيمُرْغ (الله) ؟ ـ الهدهد : اللهُ رحيم ، ـ أنا متقلب يَقْضِى وقتـه فى التنقُّل بين غُصْنٍ وغصنٍ ، فأحياناً ترانى أُساقُ إلى مواطن الرِّيبـة عن شَبَقٍ ، وأحياناً ترانى أُحْمَلُ إلى الصلاة بالذهن ، ـ الهدهد : هـذه حالُ جميع الناس ، ولو كان الجميعُ نقيًّا ما أرسل اللهُ رُسُلًا مطلقاً ، فالْزَم جانب الخـير تَنَل السعادة ، ـ أَحمِلُ الشَّرَّ معى ، وتَمْلأُ نفسى غرائزُ ساقطةٌ ، فكيف تستطيع أن تَزَيِّن بصفات روحانيـة ؟ سَيُطهِّرُها الله ، ـ الشيطانُ يُوَسْوِسُ لى ، عزيمة صادقة تجعَلُه عاجزاً ، ـ أتأثّر بزُخْرف الدنيا ، ـ إذَنْ ، لستَ سوى أَخْفَشَ ، ـ عندى مال ، ولى قصرٌ أَلْهُو فيه وأقضى فيه حياةً لذيذة ، فكيف أَقْدِرُ أن أَزْهَدَ فى ذلك ؟ ـ الموتُ يَفْصِلك عن ذلك ، ـ أُحِبُّ ... ـ أَخافُ الموت . . .

ويُقْدِم الطير على الرحلة ، ولا بُدَّ من مجاوزة سبعة أودية عظيمة حتى يُوصَلَ

إلى مقرِّ السِّيمُرْغ ، ومن الطبيعيِّ أن تَكُون هذه الأوديةُ المملوءةُ مصاعبَ وشدائدَ منازلَ صوفيةً متعاقبة ، أي « قصوراً للنفس » ، ولا أدرى هل وَصَلَ علم اللاهوت الكاثوليكيُّ إلى مذهبٍ ثابتٍ حقًّا ، بالغاً تعاقبَ هذه القصور الصوفية ، فأريدُ أن أجتنب البحثَ لدى مؤلِّفى النصارى عن أىِّ نَصٍّ معيَّن يُمْكِنُ أن يَكُون قريباً من منظومة العَطَّار ، وإنما نكتفى ، إذْ نستعينُ بالشعور النصرانىِّ ، أن نجد أنفسَنا قادرين على تفسير قسمٍ من منازل هذه الرحلة فندرك أنه لا مجانسةَ مستخرجةً من البرهمية والبُدَّهية تستطيع أن تزوِّدنا بتفسير أحسنَ من ذلك . ومن الواضح أن تطابق الأوديةُ الثلاثة الأولى ، التى تُدْعَى بالطلب والعشق والمعرفة ، دوراً تمهيديًّا للتطهر من العيوب ، وأولَ صولةٍ للحماسة تذهب بالنفس المبتدئة فى طريق التصوف ، ودورَ أولِ كُشُوفٍ تستضىء فيه الحقائقُ المعروفةُ سابقاً بالإيمان وتنشأ فى ظهور النور الباطنىِّ . وللوادى الرابع ، وهو وادى الاستغناء ، تفسيرٌ أقلُّ ثبُوتاً ، فأرى فيه حالًا يَكُونُ الله به ، بعد أول دورةٍ من الأفضال المحسوسة ، قد اعتزل كما يَلُوح وترك النفسَ تتقدم بنفسها ظاهراً كما لو كان هذا التقدمُ بقواها وحدَها ، ومع كثير عناء . وفى الوادى الخامس ، وهو وادى التوحيد ، ينكشف اللهُ مُجَدَّداً للنفس التى غَدَت بالغةً فأخذت تَحْيَا حياةً كَشْفية ، وهنا يُبْرِز العطارُ ، فى أثناء تأملاته حَوْلَ التوحيد ، بعضَ القضايا ذاتِ المظهر الوَحْدِىِّ الوجود بوجهٍ عجيب ، والتى سنتكلم عنها من فَوْرِنَا . والوادى السادس ، ويُدْعَى « الحَيْرَة » ، هو مقدمة الاتصال النهائىِّ ، وهذا الوادى شاقٌّ جِدًّا ، ولا أَرَى خيراً من مقارنته بما سَمَّاه القديس جان دو لا كِرْوا « الليلَ الداجِىَ » . ولا بُدَّ لمجاوزته من الارتباط فى التوحيد[1]

---

(١) منطق الطير ، غارسن دو تاسى ، ص ٢١٣ .

ارتباطاً وثيقاً ، ومن يَكُنْ فى التوحيد يَنْسَ كلَّ شىء ، حتى نفسَه ، وهل هو موجودٌ أوْ لا ؟ لا يعرف شيئاً من ذلك ، وهو يقول فى نفسه : أنا عاشقٌ ، ولكن لاأعْرِف مَنْ ، ولى قلبٌ مملوء حُبًّا وفارغٌ من الُحبِّ ، فأنا أجْهَلُ حتى حُبِّى. والوادى الأخير هو وادى الفناء .

ولْنَقُلْ ، إذَنْ ، شيئاً عن هذا الفناء الصوفىِّ ، عن هذا الموت الذى يَسْبقُ مباشرةً كشفَ اللهِ النهائىَّ ، والذى هو حَدُّ الُجهْدِ الروحانىِّ ، ومع أن الكلمةَ نفسَها تُلْزِمنا بذلك ، كما يَلُوح ، فإننا نَرَى علينا ، لِزاماً ، لارَيْبَ أن نجتنبَ خلطَها بالنِّرْوانا . و إليك كيف يعرِّف سيدى الجيلانىُّ الفناء[1] : « الفناء هو أن يُطْلِعَ الحقُّ سِرَّ وَلِيِّه بأدنَى تَجَلٍّ ، فيتلاشى الكَوْنُ ، ويَفْنَى الولِىُّ تحت تلك الإشارة ، وفناؤه فى ذلك بقاؤه ، لكنه يَبْقَى تحت إشارة الباقى ، فإن كانت إشارة الحقِّ تُفْنيه فإن تَجْلِيتَه تُبْقِيه ، فكان يُفْنِيه ثم يُبْقِيه به » ، وليس هذا شيئاً آخرَ غيرَ الفكرة النصرانية عن بدء أكمل حياةٍ فى الفَيْضِ بموتٍ تامٍّ فى الكَوْن ، فالنفسُ التى يَغْدُو العالَمُ عَدَماً فى نظرها تَعُود ذاتَ حياةٍ بالله وتَبْدُو منتبهةً لأدقِّ إشاراته .

وليس لدينا سببٌ للاعتقاد بأن فريدَ الدين العطار تَمَثَّل الفناءَ الصُّوفىَّ على وجهٍ آخر ، وهذا الفناء ، الذى يَصِلُ لديه بعد سلسلةٍ من الأحوال يُحتمل تفسيرُها بعلم اللاهوت النصرانىِّ ، مما يطابق إحدى الفِكَر النصرانية وَفْقَ ظاهرٍ من الحقِّ . ويقول الشاعرُ ، بصريح العبارة[2] ، فى الدعاء الذى يبدأ به كتابه : أَفْنِ نفسَك،

---

(١) كتاب قلائد الجواهر ، ص ٩١ .
(٢) منطق الطير ، ترجمة ، ص ٧ .

هذا هو الكمال ، هذا كلُّ شيء ، وازْهَدْ في نَفْسِك ، هذا هو ضمانُ اتصالك بالله ، هذا كلُّ شيء ، وسِرْ في التوحيد ، واجتنب كلَّ ثنوِيَّة ، ولا تَكُ صاحباً لغير قلبٍ واحد وقِبْلَةٍ واحدةٍ ووجهٍ واحد .

والذي يُثْبِتُ إثباتاً قاطعاً أنه لاقرابةَ بين الفناء الصوفيّ والنِّرْوانا البُدهية كَوْنُه يَعْقُبُه شيء ، وهذا الشيء ليس سوى البقاء ، ولا شيء أكثرَ من هذا مخالفةً للفكرة البُدَّهية التي تبحث عن فناء الوجود للفناء نفسه ، والتي تكون النِّرْوانا بها آخر غاية ، أي زوالُ الوجودِ الذي يُبْلَغُ بعنَاء بعد مجاوزة مئات الحيَوَات ، وقد قال سَعْدي بمعنى نصرانيّ [(١)] : « تجب مجاوزة نار الفناء قَبْلَ ذَوْقِ سعادة الأصفياء » ، وقال العَطَّار [(٢)] : « تقتضي معرفة البقاء الذي يَعْقُبُ الفناءَ وَضْعَ كتابٍ ، ولكنه لا يُمْكِن الكلامُ عن هذه الأمور على وجهٍ موافق » ، وقال أيضاً [(٣)] : « صار هذا الوجودُ غُبَارَ الطريق ، وفَنِيَ عِدَّةَ مراتٍ ، ولكنه تَعَلَّمَ في أثناء هذا الفناء مئةَ سِرٍّ كان يَجْهَلُه ، هنالك أُنعِمَ عليه بالبقاء الكامل ، ونال السعادةَ بدلاً من الهوَان الذي كان نصيبَه ، فانطَوِ على نفسك وتأمَّلْ ، أيْ أنك لن ترَى سُمُوَّ البقاء مالم تَجِدْ ذُلَّ الفناء ، والطريقُ الروحانيُّ مع الهوان هو أولُ ما تُلْقَى فيه ثم تُرْفَعُ إلى السعادة » ، وذاك نَقْلٌ عن المجَازِ الإنجيليّ القائل إن الحَبَّة إذا لم تُدْفَنْ في الأرض وتَعْفَن لم يَطْلَع النباتُ . أو نَقْلٌ عن صاحب المزامير القائل « من الوادي يَشْرَبُ في

---

(١) البوستان ، ترجمة باربيه دو مينار ، ص ١٥٣ .

(٢) منطق الطير ، ترجمة ، ص ٢٣٦ .

(٣) الكتاب المذكور ، ص ٢٣٧ .

الطريق ، لذلك يَرْفَعُ رأسَه (١) » .

ومع ذلك فإنه يُلقَى فى منظومة العَطّار ، بالحقيقة ، بعضُ التعابير التى يَظْهَرُ أن من الصعب أو المتعذر تفسيرَها بمذهب النصرانية فتَبْدُو صِيَغاً حتمية لمافى مذهب وَحدة الوجود . أجَلْ ، إن الإنسان يُدْهَشُ من هـذه التعبيرات ، ولكننى لا أعتقد ، مع ذلك ، أن بضعة أسطر تستطيع أن تَرْجَحَ مجموعَ المنظومة الواسعة ، وكذلك أَرَى أن الأصلحَ ، عند عدم وجود تفسير مقبول ، أن تُعَدَّ تلك التعبيراتُ من العوارض . ولا أتكلم هنا عن المقارنات التى يُمْكِنُ أن تُعَدَّ ، لبيان صِغَر الإنسان أمام الله ، فالقولُ بأن النفس العاشقة تَفْنَى فى الله كما تَفْنَى قطرةُ الماء فى البحر ليس سوى تعبير بالغ الضعف للدلالة على عَدَم الإنسان نسبيًّا ، ولا يكون هذا المجاز إشارةً إلى وَحدة الوجود مالم يُقْصَدْ أن الله مؤلفٌ من نفوسٍ تألَّفَ البحرِ من قَطَرات ، وعند سَعْدى (٢) أن بعضهم سأل اليَرَاعَ (٣) عن سبب لَمَعانه فى الليل وتواريه فى النهار ، فاسْمَعْ جوابَ اليَرَاع : « أعيش فى الليل ، كما فى النهار ، ولكننى أكون بحَضْرة الشمس كأننى غيرُ موجود » ، ففناء نسبىٌّ من هذا النوع ليس من وَحدة الوجود أيضاً .

ولكنْ إليك العباراتِ التى تُورِثُ فى الحقيقة ارتباكا ، وذلك أن الطَّيرَ الثلاثين التى أتمت رِحْلَتها الصوفية بقيادة الهدهد جاوزت الوادىَ السابع وصارت

(١) وفى منظومة العطار أن الطير أبصرت بعد قطع المواقف السبعة سمكة سرية ، تجتذب كل شىء إليها ، ولا يتردد غارسن دوتاسى فى تبينه رمز عيسى فى هذه السمكة .

(٢) البوستان ترجمة باربيه دو مينار ، ص ١٦٣ .

(٣) اليراع : ذباب يطير فى الليل كأنه نار .

بحضرة الطائر الإلٰهىِّ السِّيمُرْغ ، وهى ، بدلًا من أن تتأمّل الوجودَ الإلٰهىّ فى هذه الساعة على انفصالٍ منهـا ، لم تَرَه ، بل رأت نَفْسَها فيه « كما لو كانت تؤلف هى والسِّيمُرْغ وجوداً واحداً » (١) ، وإنما يَضْفُو السِّيمُرْغ عليها ، بالقوة على الأقلّ ، وذلك أنها كانت بالغةً أكثرَ من ثلاثين عند حَدّ الرحلة لم يكنْ السِّيمُرْغ بالإضافة إليها ثلاثين ، بل يكون جميعَ الطير التى وصلت إلى هـذا الحدّ ، وآنفاً ، عند ما أوضح الهدهدُ وادىَ التوحيد ، قال : « إن الموجود الذى أُخْبِرُ عنه لا يوجدُ على انفراد ، فجميعُ العالَم هو هذا الموجودُ ، والوجود أو العدمُ هو هذا الموجودُ دائماً » ، والواقعُ أنك ما لم تستشهدْ باستطرادات لسان الشعر مع عدم الضبط فيه ، وهـذا ما قد لا يكون غيرَ شرعىّ ، وجدتَ من الصعب أن تُمارِىَ فى مبدأ وَحدة الوجود فى هذه الصِّيَغ ، ومع ذلك فإننى سأحاول أن أعرِض هنا بعضَ مقارناتٍ نصرانيةٍ أُوَجِّهُ بها نظر القارئ ، وذلك أن القديسة ترِيز والقديسَ جان دو لا كِرْوا تأمَّلَا فى قول الرَّبِّ للنفس : « ابْحَثِى عن نَفْسِكِ فىَّ » ، فهذا القول ، إذا ما عُزل عن أسرارٍ أُخَر ، وُجِدَ له المعنى البسيطُ القائل : « ابْحَثْ لتَعْرِفَ أن تستوعبَ الفِـكْرَ الذى كوَّنْتُ عنك فى مقاصدى الأزلية » ، وهذه الـكلمةُ شبيهةٌ بقضية الطير التى كانت ترَى نفسها فى السِّيمُرْغ من غير أن تنقطع عن التَّرائى (٢) ، أى من غير فناء فى الله ، ثم ألم يَقُل الـكتابُ المقدس إن الأصفياء هم « أعضاء يَسُوعَ » ، أو لم يَعُدَّ الـكنيسةَ ، فى الغالب ، موجوداً حَيًّا مؤلَّفاً من اجتماع نفوس الصادقين كلِّها ؟

---

(١) كانت هـذه العبارة قد وقفت نظر س . دو ساسى الذى ترجمها فى اللمحات والمقتطفات ، جزء ١٢ ، ص ٣٠٧ وما بعدها .

(٢) تراءى الناس : نظر بعضهم إلى بعض .

ومن المحتمل أن يكون هذا الإلهُ الذى أخبر عنه الهدهد ، ولا يُوجَدُ على انفراد ، ويظهرُ موجوداً فى التكوين ، والذى هو مؤلَّفٌ بالقوة من اتحاد جميع النفوس البالغةِ غايتَها ، مُحَاكياً ، على ما يحتمل ، وذلك مع قليل حِذْقٍ ، ذاكَ المفهومَ النصرانىَّ الكبير عن الكنيسة الظافرة[1] .

وتُوجَدُ هندية حقيقيةٌ أكثر ، وكذلك وحدةُ وجودٍ على ما يحتمل ، لدى ذائع الصيت مولانا جلال الدين الرومى[2] مؤلفُ « المَثْنَوِىِّ » ومؤسسُ طريقة الدراويش الدَّوَّارين ، وهو الذى نطالبه بشواهدَ نَخْتِمُ بها هذا الكتاب. ولجلال الدين مَيْلٌ كبيرٌ إلى الطبيعة، وقد تعوَّد أن يرى فيها تَجَلِّياً إلهيًّا يَحْمِل على الاعتقاد بأنه يَرَى اللهَ فيها ، ثم إنه كَلِفٌ بمفهوم النفس الكلية ، أىْ بمفهوم « نَفْس الجميع » ، وهو يقابل النفوس الخاصة بالنفس الكلية ويَرْبط ما بينهما ربطاً مُشْتَقًّا من العنعنات الوثنية أكثرَ من صدوره عن العنعنات النصرانية ، وهو يُكْثِر من القيام بتفريقٍ بين النفس والعقل، بهذا التفريق الوطيد فى مدرسة الفلاسفة ، ولكن مع قلة اعتماده فى المدارس الكلامية ، ووُجِدَ من الباحثين من أظهروا عند شاعرنا فِقَراً رائعة أرادوا أن يَرَوْا فيها ذهابَه إلى التناسخ وزَعْمَه أنه قِسْمٌ من الله ، وسوف

---

(١) الكاتب بهذا الكلام يريد أن يقول وحدة الوجود مسيحيه الأصل ثم انتقلت إلى المتصوفة المسلمين .

(٢) ولد جلال الدين الرومى فى بلخ سنة ٦٠٤ ، وتوفى فى قونية سنة ٦٧٢ ، ولا تزال ذريته وطريقته تشغلان مركزاً مهما فى الإسلام ، — ونحن نورد « المثنوى » وفق طبعة المطبعة العامرة لسنة ١٢٨٩ ، وتشتمل هذه الطبعة على ستة مجلدات مع شرح تركى للأنقروى .

نقول بضعَ كلماتٍ حوْلَ هذه النصوص عما قليل. ولْنَذْكُرْ خصوصيةً أخرى، وهى أن الرومىَّ يُحِبُّ كلمة « آكَاه » التى تأتى بمعنى « عالم ويَقِظ » ، والتى يَظْهَرُ أنها تَرْجمةٌ لكلمة بُدَّهَة (بوذا) ، وذلك للدلالة على الصوفىِّ المُثَقَّف ، وهو ما كان معظم المؤلفين الذين تكلمنا عنهم يُلَقِّبُونه بالعارف ، وسنَلْقَى هذا الاصطلاحَ فى العبارات التى نستشهد بها . ومن التهور ، بعد النظر إلى جميع هذه الأحوال ، أن يُنْكر كلَّ الإنكارِ وجودُ مؤثراتٍ هندية ومَنَاحٍ قائلةٍ بوَحدة الوجود لدى جلال الدين الرومىّ ، وفضلاً عن ذلك فإن هذا كاتبٌ مهمٌّ عويصٌ جِدًّا لم يُدْرَسْ غيرَ دراسةٍ ناقصةٍ حتى الآن ، وهو أبعدُ غَوْراً فيما بعد الطبيعة مما عليه أمثالُ الخيَّام وسَعْدىّ والعطار ، وقد راعَى عادةً كثيرة الانتشار فى الشرق قائمةً على توحيد ما بين الآراء ، ولِذَا فإنه لامحلَّ للأمل فى تقديم حُكْمٍ كاملِ البرهنةِ على كاتبٍ بالغٍ هذه الدقةَ والاتساعَ والأهمية ، وذلك على حين نلقاه فى آخرِ مُنْعَطِفٍ من كتابنا ، فى وقتٍ يقتضى تأليفُه خاتمةً أكثرَ من أن يقتضى اقتحاماً لموضوع جديد ، وفى لحظة أخذنا نَشْعُر فيها نحن وقرَّاؤنا ، لا رَيْبَ ، باحتياجٍ إلى الراحة . وإنى ، كذلك، إذْ أَدَعُ البحثَ فى مذهب الرومىِّ بحثاً دقيقاً،أقتصرُ على بيانى أنّ أَجْلَى فِقَرِ قصائده وأحزَمها ظاهراً وأروعَها أساساً ، إن لم يَكُنْ أكثرَها سَنَاءً ، هو ما يَعُود فيه إلى المأثور النصرانىِّ ببساطةٍ مع الإخلاص والتواضع .

ويُوجَدُ شعورٌ قوىٌّ بالطبيعة فى الفكرة القائلة : إن الأرض فى الربيع تشابه لِصًّا أكرهه الحاكمُ المسيطر على إعادة الخزائن التى أخفاها فى فصل الشتاء [1] ،

---

(١) المثنوى ، ٢ : ٤٥١ .

فقال الشاعر إنه لا بُدَّ من بَذْل كثيرٍ عناء مع تكرار الملاحظة لكشف آثار الحقيقة ، « فيجب أن تدوم التجارب شتاءً وخريفاً وفى أثناء حُرُور[1] الصيف وأيامَ الربيع ، كما لو كان الأمرُ بَرَكةً ، ولِمَ الرياحُ والسَّحابُ والبُرُوق ؟ ذلك لكى تتجلَّى الفروقُ بين العوارض ، ولكى تُخْرِج الأرضُ ذاتُ اللون الغُبارىِّ كلَّ ما فى صُرَّتها من عقيق وحجر ، كلَّ ما سَرَقه هذا الترابُ العَبُوسُ من كنز الحقيقة وبحرِ الكرم ، ويسأله مديرُ القَدَر : تَكَلَّمْ أيها الترابُ وَبَيِّنْ ما تَحْمِلُ من جُذُور ، ويجيب اللصُّ : لاشىء لاشىء ، لم آخذ شيئاً ! ويستنطقه المديرُ ويخاطبه فى بعض المرات بكلمات حُلْوَةٍ كالعَسَل ، ويُوَجِّهُ إليه فى مَرَّاتٍ أُخَرَ أشدَّ ما يكون من تهديد ، كيما يَجْعَلَه بالعنف واللطف ، والوعدِ والوعيد ، يَكْشِفُ ما أَخْفَى من أشياء ، فالربيعُ إنعامُ مدير العالَم ، والخريفُ تخويفُه ، وأما الشتاء فهو البلاء الذى يُكْرِهك به ، أيها اللصُّ ، على إظهار ما تُبْطِن » .

ونقول إن تَذَوُّقَ الطبيعة هذا يجعل المؤلِّف ميَّالًا إلى نوعٍ من وَحدة الوجود حيث تَظْهَرُ تعابيرُ تصوفِ الأفلاطونية الجديدة ، وإليك مثالًا من هذا القبيل[2] : « الكَوْنُ مثالُ العقلِ الشاملِ الشاغلِ لكلٍّ معقول ، فيَبْدُو المثالُ الشامل مِثْلَ كلبٍ لكلٍّ من يُذْنِبُ كثيراً حِيالَ العقلِ الشامل ، فتُوبُوا إلى هذا الأب ، وكُفُّوا عن معصيته كيْما تَظْهَرُ لكم الأرضُ التى يَنْبَجِسُ منها الماء بِساطاً من ذهب، وستُجْزَوْن

---

(١) الحرور : جمع الحرارة .

(٢) المثنوى ، ٤ : ٧٥١ .

كيوم البعث ، وسيُبَدَّل الفَلَكُ والأرضُ من أجْلِكم ، وأنا ، الذى يَكُون فى سِلْمٍ مع هذا الأب دائماً ، أرَى هـذا العالَمَ كالجنة ، فكلما اعترانى نَصَبٌ مما أرَى ثانيةً بَدَالى هـذا الشىء فى كلِّ دقيقةٍ مثالاً جديداً وجمالاً جديداً ، ويَكُون العالَمُ فى نظرى مملوءاً مَلاذً دائماً ، وتَتَفَجَّرُ المياهُ ينابيعَ من غير أن تَنْفَدَ مطلقاً ، ويَصِلُ خَرِيرُ هذه المياه إلى أُذُنَىَّ ويُسْكِرُ فؤادى وعقلى ، وتهتزُّ الغصونُ كَكلِّ نامٍ وتَقْرَعُ الأوراقُ الهواءَ كأرجل الراقصين ، ويكون البَرْقُ كالمرآة ، فإذا ما نَظَر الإنسانُ إلى المرآة عَرَف نفسَه كما هى ، ولم أَرْفَعِ القِناعَ عن سِرٍّ من ألفِ سِرٍّ كَشَفْتُ ، فكلُّ أُذُنٍ مملوءةٌ رِيَباً ، وقد أُلْقِيَتِ البُشْرَى إلى رَجُلٍ خالٍ من الوَهْم ، ويسأل من هو كاملُ العقل : مامعنى هذا الكلام ؟ هذا ، هـذا مالى الخاصُّ » .

والواقعُ أن اتِّبَاع الوهم (العقل الخاصّ) للعقل العامّ ليس قضيةً يُمْكِنُ أن يُتَغَاضَى عنها فى فلسفة الرومىّ ، وقد أشار إليها ، كذلك ، فى عبارةٍ مشهورة عَرَض فيها مِرْقاةَ الخلق بكلمات قد لا تَسْتُرُ الاعتقادَ بالتناسخ كما زُعِم ، ولكن مع حَمْلها طابعَ البُدَّهية فى الظاهر على الأقلّ ، وفيها يُرَى وصفٌ لتعاقب الكَيْنُونَات المُدَرَّجة على الطريقة السُّكُلاسية تمّحِى فى كلٍّ منها ذِكْرَى الأخرى وتؤدى إلى حالٍ يتخلَّص الإنسانُ فيها حتى من العقل وَفْقَ مفهوم النِّرْوَانا ، وإليك هـذه القطعة المهمة [1] :

« أولُ ما وَصَلَ الإنسانُ إلى مِنطقة المادة غير المُشَذَّبة ، فدَخَلَ منها فى حال

---

(١) المثنوى ، ٤:٨٤٨ .

المادة النباتية ، وقَضَى سنين فى حال النبات ، وهو لم يَذْكُرْ حالَه المَعْدِنية إلا بسبب الصِّرَاع ، ثم دَخَلَ من حال النبات التى كان عليها فى الحال الحيوانية ، وما كانت الحال النباتية تَرِد الذاكرةَ لولا ذاكَ المَيْــل الذى يَنقُلُه نحو الأرض ، ولا سيما أيام الربيع حينما يَزْهِرُ الرَّيْحان ، ويُشْبِهُ هذا الميلُ ذاكَ الميلَ الذى يَرْبط الأولادَ بأمَّهاتهم من غير أن يَقْدِر فمُهم على تفسير السِّرِّ ، أو يُشْبه المَيْلَ الذى يساوِرُ المبتدئَ الشابَّ نحو الشيخ الأكرم عندما يُصَوِّر عقلَه الخاصَّ من العقل العامّ ، وتَصْدُر حركةُ الظلِّ عن غصن الوَرْد ، ثم يُرَى زوالُ الظلِّ فى الغصن ، هنالك يفَسَّر ذهابُه وإيابُه ، وكيف يتحرك الظلُّ ، أيها السعداء ، إذا لم يتحرك الشجر ؟ ثم يُخْرِجُه الخالق من حال الحيوان إلى حال الإنسان ، وهكذا ينتقل من مِنطقة إلى مِنْطَقة حتى يصير عاقلاً عالماً بصيراً (بُدَّهَة) ، وليس لديه ذكرى عن العقول السابقة ، ثم يغادر هذا الوجودَ (الإنسانىّ) ، ويعانى تحوُّلاً ، ويجاوز مئةَ ألف وجود مما لم تَسْمَع بمثله أُذُن لنا ، وذلك إلى أن يتخلص فى آخر الأمر من العقل المملوء طمعاً ورغبةً » ، ويواصل الشاعرُ سيرَه باعتباراتٍ حَوْل وَهْمِ الحياة الذى يجب أن تَنْبَعَه اليَقْظَةُ ، ولا مجالَ لإنــكار اشتمال هذه العبارة على مذهبٍ بُدَّهِيٍّ ممزوجٍ بأفلاطونية جديدة ، ولابُدَّ لمن يُرِيدُ تقديرَ أهميتها الحقيقية أن يوازنها بمجموع الأجزاء الستة أو بأبيات «المثنوىّ» البالغةِ ثلاثين ألفاً .

وفى الديوان [1] ، الذى هو مجموعة من أشعار هذا الـكاتب الـكبير ، والذى

(١) انظر إلى هورن ، تاريخ الآداب الفارسية ، ص ١٦٣ .

هو منفصلٌ عن منظومته الواسعة المعروفة بالمثنوىّ ، تجِدُ العبارةَ الأخرى التى ألمعنا إليها ، ففيها يُرَى تعبيرُه عن مذهبٍ خالصٍ فى وَحدة الوجود ، وكان أولَ ما صُوِّرت به هذه القطعة جَعْلُ الصوفىِّ واللهَ يتكلمان فى وقتٍ واحد تقريباً ، فقال الأول : « أيها العَشِقُ ! أيها العَشِقُ ! أنا عاشقٌ خالعُ العِذار ، فإذا ما ضربنى العَشِقُ على رأسى سُحِرْتُ وبُهِرْت » ، وهو لم يلبثَ أن قال مُضِيفاً كأنه امتزج بالله : « أنا عاشقٌ مبهور أو الواحدُ المفتون » ، فتنطبق هذه الكلمةُ على الله المفتون المسحور بمَنظر خلقه ، « أنا هنا ، أنا هناك » ، ـ فاللهُ هو الذى يتكلم ، ـ « ولست فى الأعلى ولا فى الأسفل . . . . » ، ـ ويُعَدِّد المتكلِّمُ الإلٰهىُّ جميع ما تنطوى عليه طبيعته من أمور ونقائض ، وهذا هو جميع العالم . وهذه هى جميعُ الأضداد . ومن ذلك : « أنا شائبٌ وشابٌّ معاً ، أنا الدَّميمُ والجميل ، أنا نُسْغُ النخلِ والبَلَحُ ، أصلّى دائماً وأظلُّ بلا صلاة ، عَرَفتُ الصباح وعَرَفتُ المساء ، أنا هذا العالَمُ والعالَمُ القادم ، أنا البَبَّغاء والوَقْوَاقُ ، أنا الإنسانُ والجِنِّىُّ ، أنا جوهرُ بحر الوجود ، أنا الجبل والسهل ، أنا الحجرُ الثمين والبحرُ المحيط . . . » ، ولا بُدَّ من أن الرومىّ كان ، حين كتب هذه الأشعار فى حال من الوَجد كالتى ساورته فى طريقه إلى قُونية على ما رُوِىَ ، وذلك وقتما شَعَر بأنه نَشْوَانُ ثَمِلٌ من الهوَس الصوفىّ فرَبَط نفسَه بعمُودٍ وأخذ يقُوم ، على أنغام الناى والدُّفِّ ، بحركاتٍ موزونة كانت أصلًا للرَّقصَات الدينية المستعملة فى مُنَظَّمته .

ولكنْ لنعُدْ إلى أمثلةٍ على المشاعر التى هى أقلُّ بُعْداً منا ، فنقول : تُوجَدُ

للرومىّ عبارات تكلّم فيها عن العِشق بجمَلٍ أكثر اتزاناً فظهر مذهبُه فيها قريباً كثيراً من المذهب الذى درسناه عند متصوفة المدرسة العربية السُّنّيّة ، ومن ذلك أنه يَفترض فى موضعٍ [(١)] ما وجودَ عاشقٍ يَجْلِسُ فى حديقته بجانب صديقه فيتناول كتاباً فى العِشق و يَقرأ بدلاً من أن يَشْغَل باله بصديقه هذا ، و يُبهَتُ الصديق ، ويَلومه بِرِفقٍ ، ويجيب العاشق بأن مالديه من أسفٍ على انفصاله عنه فى العام الماضى يَمْنَعه من التمتع بوجوده فى هـذه الساعة ، فهو وإن كان يرى اليَنْبُوع ، لا يَجِدُ فيه ماء ، واسْمَعْ جوابَ الصديق: « وهكذا فإننى لست محلَّ حُبِّك، فأنا فى بُلْغَارية ورغبتُك فى القُوطو، وأنت تُحِبُّنى، ولكنك تُحِبُّ أحوالاً للنَّفْس غيرى، وتَبْحَثُ بى عن حالٍ غيرِ واقعٍ تحت يدك دائماً ، ولستُ حاصل ما تَرْغَب فيـه ، ولستُ لك سوى غَرَضٍ وقتى خاصّ ، وأنا مقرُّ المحبوبِ ، لا المحبوب ، والحبُّ يَدُور على النَّقْد ، لا على الصُّنْدوق ، والمحبوبُ هو ذاك إطلاقاً ، هو الذى يَكُون للعاشق مبدأً ونهايةً ، فمتى وجدتَ ذلك عُدْت لا تُلْقِى نظرك على شىء سواه ، فهو ظاهرٌ باطنٌ معاً ، وهو سيدُ الأحوال ، ولا يتوقف أمرُه عليها ، وتُعَدُّ الشهور والسِّنون أَمَةً لهـذا القمر ، وهو إذا ما تكلَّم نَظَّم الأحوال ، وهو إذا ما أراد منح الأجسامَ نَفَساً . . . وهو يَصْنَع بيده تَحَوُّلَ الأحوال ، ومن يَتَحَوَّل عنـد لمس هـذه اليد يَكُنْ ذاك الذى يُحِبُّها ! ومتى أراد غدا الموتُ مُسْتحبًّا وصار الترابُ والرَّمادُ كالنَّرْجِس والنِّسْرين [(٢)] . . . ومَنْ يَكُ عاشقَه فى يُسْرٍ تارةً وفى عسرٍ

---

(١) المثنوى ، ٣ ، ص ٢٣١ .

(٢) النسرين : ورد أبيض عطِرى الرائحة .

تارةً أخرى لا يَـكُنْ مخدوماً من قِبَل هذا العاشق ، فهذا يُهْمِلُه ، ومن يَنْطَلِقْ من هنا وهناك و يَـكُنْ مُهمِلًا لا يَقَعْ موقعَ الرِّضا ، فأنا « لا أُحِبُّ الآفِلِين » [1] ، ومن يَـكُنْ أنيساً حيناً فاتراً حيناً آخرَ ، وماء مَرَّةً وناراً مرةً أخرى ، يَبْدُ كَمنْزِل القمر ، ولـكنه ليس القمرَ ، وهو يُحْسَب تصويراً لبصيرٍ ، لا بصيراً ، والصوفيُّ هو « ابن الوقت » ، وهو كَلِفٌ بالوقت كَلَفَه بأبٍ ، ولـكن النقيَّ غارقٌ فى العَشق مملوءٌ قدرةً ، فقد عاد لا يَـكُون صبيًّا ، وقد عاد لا يبالى بالأوقات والأحوال ، وهو يَغُوص فى نورٍ لم يُولَدْ من أحدٍ ، وهو « لَمْ يَلِدْ ولَمْ يُولَدْ » [2] ، وهذا هوالله».

و يواصلُ الرُّومىُّ هذا الوعظ مُحَرِّضاً النفسَ على البحث عن الله ، ولا تَفْزَعُ النفسُ من سُمُوِّ الغاية ، فالغايةُ لا تُهِمُّ ، و إنما يُعْتَدُّ بالُجهْدِ الذى يُبْذَل لبلوغها ، « فابْحَثْ دائماً ، ولا تتَوَانَ مهما كانت الحالُ التى أنت عليهـا ، فهذا البحث يُوصِلُك إلى ما تَرْغَبُ فيـه ، وهو جيشُك ونَصْرُك ورايتُك ، وهو كالصوت الذى يُخْرِجُه الدِّيك منادياً الصباحَ ، وابْحَثْ ولو لم تَـكُنْ عندك آلةٌ ، فلا احتياجَ إلى آلة على طريق الله » .

والحقُّ أن الشاعر يُلْقِى نَفْخَةً كبيرة فى جميع هذه القطعة حيث يحاول رَفْعَ النَّفْس إلى مفهومٍ أعلى الُحبِّ ، فعندالرُّومىِّ شعورٌ بالغُ الاتساع حَوْل جهد النفس واستعدادِها الباطنىّ ، وهو يَجْهَر بدين الحبِّ ، وهو يبحث فى أعماق الإحساس والإرادة عن منابع الحياة الدينية ، وهو يرَى أن الصور الظاهرة التى تُبْرِز هذه الحياة

---

(١) قرآن كريم، ٦: ٦٧ .

(٢) قرآن كريم ، ١١٢: ٣ .

باطلة ، وذلك بالنسبة إلى تلك الحركات التى تتم فى الأساس ، ومع ذلك فإن الرومىّ يتفق مع التصوف كلّه فى هذا المذهب ، سواء أكان هـذا التصوف سُنّيًّا أم لا ، ولن أرى أية ارتيابية كانت ، و إنما أرى شعوراً دينيًّا حيًّا فى تعبيراتٍ كالتى اقتُطِفَتْ من مَثَلٍ حَوْلَ « موسى والراعى »[1] من هذه القطعة المُحبَّبَة لدى الشرقيين ، وهى : أن موسى لام راعياً تَعِساً على طريقة صَلَاته ، فلام اللهُ موسى على شِدّته وقال له فيما قال : « أنعمْتُ على كلٍّ بجبِلَّته، وكلٌّ يُعْرِب عما فى نفسه على شاكلته، وتَكُون كلماته مدارَ ثناء عليه ، فإذا ماصَدَرت عنك هَذه الكلماتُ كانت سبباً للوْمك ... ولأهل الهند عباراتُهم ، ولأهل السِّنْد كلماتُهم ، ولا أَتطهَّرُ بحَمْدَلاتهم ، و إنما هم الذين يتطهرون بنَثْرِهم هذه الدُّرَرَ تمجيداً لى ، ولا نَنْظُرُ إلى الألفاظ ، ولا إلى اللسان ، و إنما ننظر إلى النَّفْس ومَيْلِهـا ، ونَرْقُبُ القلبَ لنَرَى هل هو نادمٌ ولو كان الكلامُ الصادرُ عن الشفتين غيرَ لائق ، وذلك لأن القلب هو الجوهر ، والكلامَ هو العَرَض ، والعَرَضُ هو التابعُ ، والجوهرُ هو الغَرَض ، فَدَعْ هـذه الصِّيَغَ والمجازاتِ والاصطلاحاتِ ، فالذى أُرِيدُ هو حُرْقَةٌ نفَّاذة كحُرْقة هـذا الراعى ، ففى نَفْسِك ، ياموسى ، أَلْهِبْ نارَ الحُبِّ التى تؤجِّجُ الفِكْرَ والتعبيرَ من كلِّ ناحية » .

و إذ قُلْنا إن الرومىَّ لم يكنْ ، كما يَلوح ، شاعراً كبيراً وصوفيًّا مُضْطَرِماً فقط ، بل كان ، أيضاً ، على شىء من بُعْدِ الغَوْر فيما بعد الطبيعة ، فإننا نرَى أن نقتبس منه ، كختامٍ ، عباراتٍ حاول أن يُوضِحَ بها ، على لسان قاضٍ ، أصلَ الاختلاف والتعدد والشَّرِّ ، وقد تجِدُ أن لسانه ليس واضحاً على السواءِ فى كلِّ مَوْضع وأنه يُرَى

(١) المثنوى ، ٢ ، ص ٢٨٥ .

وضوحٌ فى البيان الذى أتى عن مصاعب المسئلة أكثر مما فى الحلّ الذى قدّمه عنها ، ومهما يكنْ من أمرٍ فإنه يُبْصَر مع الإمتاع أنه استعار من الإلهام النصرانىّ ، كما هو مُجْملُ الكلام ، أحسنَ ما قال حوْل هذه الأسرار الهائلة التى يقفُ الخيالُ أمامها و يَضْطرب العقلُ حيالَها و يتلعثم اللسان تجاهها .

سأل صوفىٌّ قاضياً [1] : « لِمَ يكُون الذهبُ نافعاً هنا وضارًّا هنالك ما دام يَخْرُج من مَنْجَمٍ واحد ؟ و لِمَ يكون بعضُ الناس فَطِيناً و بعضُهم معتوهاً ما دام جميعُ الموجودات من صُنْع يدٍ واحدة ؟ ولِمَ هذا الجَدْولُ عَذْبٌ وذاك ضارٌّ مادامت هذه الجداول تَصْدُر عن بحر واحد ؟ ولِمَ يَكُون هذا الصباحُ مباركاً وذاك الصباح غادراً ما دام كلُّ فجرٍ يأتى من الشمس عينها ؟ ... وكيف يُنْتج البطنُ الواحدُ ذكيًّا وغبيًّا مادام الولدُ سِرَّ أبيه ؟ ومن يرَى الوَحدةَ فى ألوفٍ كثيرة من الموجودات وألفَ مئة حركة تَخْرُج من السكون ؟ » .

و إليك جوابَ القاضى (ص ٣٨٤) : « أيها الصوفىُّ ، لاتَكُنْ غليظَ الذهن ، واستمعْ لمَثَلٍ فى هـذا الشأن ، وذلك أن كَدَر العُشَّاق ينشأ عن سكون المعشوق ، ومتى بَقِيَ المعشوقُ ثَبْتَ الجنان تحت الألطاف ارتعش العشاق كالأوراق ، و يُفَجِّرُ ضحكُ المعشوق دموعَهم ، و يُسِيلُ سَنَاؤه عرَق وجوههم ، وتَضْطَرب الموجوداتُ بجميع كيفياتها وكمياتها [بالنسبة إلى الله] كاضطراب الزَّبَدِ على سطح البحر الذى هو ، أيضاً ، بلا كمية [ولا كيفية] ، ولا يوجد فى ذات [الله] وفعله أضدادٌ ولا أَنْداد ، و بالله تَغْشَى الموجوداتُ الوجودَ ، والضِّدُّ يُنْعِم بالوجود على الضِّدِّ ، و يَخْرُج هذا من ذاك و يَظْهَر للخارج ، ولكن ماالنِّدُّ ؟ هو مِثْلُ شبيهه صالحاً كان

---

(١) المثنوى ، ٦ : ٣٨١

أو طالحاً ، وكيف يُوجدُ النِّدُّ مِثْلَه ؟ ولو وُجِدَ نِدَّان ، أيها الأتقياء ، فكيف يُمْكِن أن تكون الصَّدارةُ لأحدهما على الآخر فى الإيجاد ؟ أَجَلْ ، يُوجَدُ أضدادٌ وأندادٌ لعددٍ أكبرَ من عدد أوراق الحديقة ، ولكن العالَم كالزَّبَدِ على البحر الذى لانِدَّ له ولا ضِدَّ ، واعْرِفْ نَفْسَك فى دَوَرانات الأمواج التى هى بلا كيفية ، وذلك لأنه كيف تَدْخُل الكيفيةُ فى ماهية البحر ؟ إن نَفْسَك هى أقلُّ تَرَجْرُجٍ فى هذه الأمواج ، فكيف تُقَدَّرُ كيفيتُها وكميتُها بالنسبة إلى الكلِّ ؟ » .

وتشتمل كلُّ قطرةٍ من هذا البحر على عقل خاصّ (ص ٣٨٨) ونفسٍ وجسم ، ولكنْ بأية وسيلة يُعْرَف العقلُ العامُّ الذى يثير هذا البحرَ ؟ إنه لا يُمْكِنُ أن يُحَاط بأيّ من المَقُولات ، وهو من صنف الأشياء التى يقال عنها : لا يُعْرَف ، ومع ذلك فإن كلاً من العقل والجسم يحتاج إلى الآخر وَفْقَ نظام التكوين ، وهما يقومان بخِدَم متبادَلة ، وهكذا فإن العقل يخاطب الجسمَ بقوله :

« ألم تَفُزْ ، ياهذا ، برائحةٍ من هذا البحر الذى يَعُود إليه كلُّ شىء ؟ » ، - ويَذْهَلُ الجسمُ من هذه الدعوة ، ويقول للعقل : « لستُ سوى ظلٍّ لك ، فَلِمَ تَبْحَثُ عن صداقةِ ظلٍّ يانَفْسَ كلِّ شىء ؟ » ، ولكن العقل يَرُدُّ عليه بقوله : « لاداعىَ لدَهَشِك ، فما يَحْدُث غالباً أن يقومَ الأفضلُ بخدمة من هو أقلُّ فضلًا ، « وهنالك تَقُوم شمسٌ ساطعة بخدمةِ ذَرَّةٍ مِثْلَ أَمَةٍ ، ويَحْنِي ليثٌ رأسَه أمام غزالٍ ، ويَطْوِى صقرٌ جناحيه بجانب حَجَل ... » .

ويجيب الشاعرُ عن ذلك بلسان القاضى ، وهنا يُسْمِع النغمةَ النصرانيةَ مُجَدَّداً وبصراحةٍ ، فيقول (ص ٣٩٢) : « والواقع أن الحقيقة تَغُوص فى الحقيقة ، ومن ثَمَّ يخرُج سبعون فرْقاً أو مئةُ فرْق ، ولكننى أقول لك ، أيها الصوفىُّ ،

إن سؤالك فارغٌ ، فافتحْ أُذُنَ نفْسِك جيداً واعلم أن كلَّ جُرْح يأتيك من السماء ينتظرُ ثوبَ السعادة ، وقد قاسيتَ هذا الألم ، فانظُر الآن إلى هذا الفرَح ، واعلَمْ ، أيها الصالحُ ، أن قطعة الكَتِف تأتى مع قطعة العُنق ، وليس أميراً ذاك الذى يَضْربك ، ذاك الذى لا يُوزِّعُ على من يَخْدِمُونه عروشاً وتيجاناً ، وإنما الأميرهو الذى يُسْبِغُ عليك نِعماً ، وجميعُ العالم يساوى جناحَ ذُبَابة ، ويقَابِلُ اللَّطْمةَ ما لا حَدَّ له من النِّعَم ، والعالَم هو أسوأ قطعةٍ فى هذه القِلادة الذهبية ، فاسْرِق القِلادة وتَلَقَّ اللطمة . . . . وكنْ مستعدًّا ، أيها الفتى ، كَيْمَا يجدُك فى البيت من يأتيك بثوب الشرف ، فإن لم تَكُنْ حاضراً عاد به وهو يقول : لم أجِدْ أحداً » .

ويُشْرِع الصوفىُّ فى الجواب قائلًا (ص ٣٩٧) : « وكيف يُسْفِرُ هذا العالَمُ ، الذى تَرْعاه الرحمةُ منذ الأزل ، عن سوء فى كلِّ دقيقة ؟ أَلَا تنشأ الأشواكُ بين الزهور ؟ أَلَا يطفئُ الليلُ مصباحَ النهار ؟ أَلَا يُخْفِى الشتاء عن الأبصار منظرَ الحدائق الغَنِّ ؟ أَلا يتصدَّع قَدَحُ الصحة بحَجَرِ الحُمَّى ؟... ويقال إن كَرَم الخالق قد ضَعُف بنَقْصٍ ، أو إن شيئاً أتى حاملًا الاضطرابَ فى جُوده » .

ولما سَمِعَ القاضى سؤالَ الصوفىِّ الفارغَ رأى أن يتكلم مِثْلَ مُفَسِّر (ص ٤١٦) فكان المَثَلُ أولَ ما عَرَض ، ثم قال لائماً إياه على غباوته (ص ٣٩٨) : « أنت صوفىٌّ سيِّئُ الخلقة ، وأنت أجوفُ الذكاء كحرف الكاف من الأبجدية الكوفية . . . (ص ٤١٦) ، فلا تَنْظُر ، أيها الصوفىُّ ، إلى تقلبات الطالع التابعةِ لِدَوَران الفلك ، ولا تلتفت إلى هذه الحِرْمانات من نِعَم الحياة وهذه المجاعات وهذه المخافات وهذه الاختلاجات ، وإنما عُدَّ هذه الدنيا وكلَّ ما فيها من بؤسٍ أمراً

زائلًا غيرَ جديرٍ باهتمامك ، واعْلَمْ أن المِنَّةَ فى الرَّزية ، وأن انتقام السماء فى الاستيلاء على بَلْخَ ومَرْوَ ، فلم يَفِرَّ إبراهيم الخليلُ من الخَطَر ، وقد نجَا من النار التى أعِدَّت له ، وفَرَّ إبراهيمُ الأدهم من جاه الدنيا ، وقد احترق بنار العِشْق الإلٰهىّ ، فياللعجائبِ اختلافِ طُرُق الله ! هـذه آثارٌ متقاطعة فوق سبيل البحث الصُّوفىّ ... » .

ولكن الصُّوفىَّ لم يقْنَعْ ، فأجاب بقوله (ص ٤١٨) : « ألم يَكُنِ اللهُ الذى بيده الأمرُ قادراً على جَعْلِ أهوائنا نافعةً بلا خُسْرٍ ؟ إن الذى يُحَوِّل النباتَ والشجر إلى نارٍ قادرٌ على جَعْل الأشياء عاجزةً عن الإضرار ، وإن الذى يُخْرِج الوردَ من الشَّوْك قادرٌ على جَعْل هذا الشتاء ربيعاً ، وإن الذى يُنْقِذُ السَّرْوَ من هرَم الأوراق قادرٌ على تحويل التَّرَح إلى فرَح ، وأىُّ نَقْصٍ يُمْكِن أن يعترِىَ ذاكَ الذى يُخْرِج الوجودَ من العدم إذا ما أبقاه ؟ وأىُّ خسرانٍ يُصِيبُ ذاكَ الذى يَمْنَحُ الترابَ روحاً ويَجْعَلُه حَيًّا إذا لم يقتل هـذا الجسمَ الذى صَوَّرَه ؟ وأىُّ محذورٍ يُعَرَّض له إذا ما أذِن بجُوده فى بلوغ الحياة غايتَها بلا نضال ، وذلك بجعله نَزَغَةَ النفسِ الضعيفةوتمرُّدَ اللعين أمراً متعذراً ؟ » .

وإليك جوابَ القاضى (ص ٤٢١) : « أيها الوَقِحُ ! إذا لم يَكُنْ هنالك أمرٌ مُرٌّ ولا أشياء صالحةٌ وأشياء طالحةٌ ، ولا حجارةٌ ودُرَرٌ ، ولا نَفْسٌ حيوانيةٌ خادعة ، ولا شيطانٌ ، ولا أهواء فاسدة ، فبأىِّ اسمٍ أو لقبٍ يَدْعُو المليكُ عبيدَه ؟ وكيف يقول : أنت صابرٌ وأنت هادىء ؟ وكيف يقول : أنت فاضل وأنت عاقل ؟ وكيف يوُجَدُ من الناس من هم صابرون كُرَماء مُحْسِنون إذا لم يوُجَدْ إغواء وشيطانٌ رجيم ؟ إذَنْ ، يكون الباسلان ، رستمُ وحمزةُ ، جبانين ، ويكون العِلْمُ والحكمة

وَهْمَيْن زائلين ، وقد أُعِدَّ العِلْم والحكمة ليكونا نافعين فى أثناء الطريق ، و لا تكون هناك طريقٌ ما دام كلُّ طريق صالحاً على السَّوَاء بحسب فلسفتك ، أنت تريد تخريب الدارين فى سبيل حانة الطبيعة هذه حيث يكون الماء أُجاجاً ، ولكننى أعلَمُ أنك نَقِىٌّ وأنك لا تَضَعُ لى هذه الأسئلة إلاَّ من أجْلِ العوامّ ، ولذلك تَعَلَّمْ حتى يَغْدُوَ كلُّ جَوْزٍ وكَرْبٍ فى هذه الدنيا أمراً خفيفاً ثمناً للابتعاد عن الله وعدم الاكتراث له ، وذلك لأن ذاك الأمرَ ينقضى ، وهذا الأمرُ لا ينقضى ، والسلطانُ لذلك الأمر الذى أوجب يَقَظة النفس »

و إذا كنا لم نَضِلَّ فى « طريق البحث » قَطُّ بعد أن وَصَلْنا إلى حَدِّ طريقنا الطويل نتيجة لقطعنا كثيراً من « المراحل » ، و إذا كُنَّا قد نَجَحْنا فى « كشف غِطاء » اللغات الأجنبية ، و إذا كنا قدعرَفنا ، من النقطة التى وُضعنا فيها ، ومن حيث عوائدُنا الذهنية ، أن نُدْرِكَ أمرَ أُناسٍ غُذُّوا بمعتقدات أخرى ، وعاشوا وماتوا تحت سماوات أخرى ، و إذا كنا قد استطعنا ، على صِغَرنا ، أن نتأمَّل عروقاً وقروناً ، فَلْيُسْمَحْ لنا أن نُبْدِيَ رأينا النهائىَّ بالكلمات الآتية ، وهى :

إن أعظمَ حركةٍ يَصِفُها هذا التاريخُ الفلسفىُّ فى الإسلام هو الصِّراعُ بين اتجاهين ، فأما الاتجاهُ الأول فيتعلّق ، على الخصوص ، بالعقل الذى يَجْعل الإنسانَ يتأثَّرُ بمَسَارِّ الذهن تأثُّراً يُهمِلُ به ناحيةَ الأخلاق ، و يكون له من الجرأة ما يَتَقَصَّى به الأسرارَ ، و يَحْفِزُه إلى البحث عن الله خارجَ نَفْسه ، أى فى العالَم ، و يقودُه إلى وَحدة الوجود . وأما الاتجاهُ الثانى ، وهو أكثرُ ما يكون من نابض القلب ، فهو الذى يحترم به الإنسانُ ، بعد تعيينه أمرَ السِّرِّ بواسطة بعض العقائد ، تَعَذُّرَ نفوذ

هذا السِّرِّ ، ويتخلى به عن زَهْو الذهن ، ثم ينطوى على نفسه فيحاول أن يَجِدَ اللهَ فيها بالأخلاق . فالاتجاهُ الأول وثنيٌّ ، والآخرُ نصرانيٌّ ، وقد رأينا أن الفَوْزَ بَقِيَ بجانب الثانى ، وقد أُعْجِبْنا منذ بُرْهةٍ ، أى فى كتابنا السابق ، بقدرة فلاسفة الإسلام العقلية ، فقد أَعَدَّ هؤلاء لسانَ السِّكْلاسية الذى انتحلته النصرانية فأتمَّتْ به عقيدتها وأكملت به تعبيرها ، وقد شَعَرْنا فى كتابنا الحاضر بعطفٍ على صُوفية الإسلام ، وذلك لأنهم طلبوا من دين المسيح مفهومَ بعض أعزِّ فضائله وإحسانَه ، ولِذَا فإن الإسلام إذا كان قد مَنَحَ النصرانية كيفية التفلسف الذى هو ثمرةُ عبقرية أبنائه الطبيعية فإنه اقتبس من النصرانية ، من ناحية أخرى ، مثاليةَ خُلُقية لا يُمْكِنُ أن تُعْرَف بغير طُرُق ما فوق الطبيعة ، ولِذَا فإنه يوجد بين الدِّيانتين صلةٌ مضاعفة ، وتنطوى هذه الصلةُ المضاعفة على تكريمٍ مضاعف من الإسلام للنصرانية ، وهذا إلى أننى ، أنا النصرانىُّ ، قد حَرَصْتُ على إقامة هذه الدراسات بأقصى ما يكون من الإنصاف ؛ فلم يَكُنْ لدىَّ أىُّ فكرٍ مُبَيَّتٍ أحْكُم به فى أمرِ شخصٍ وقضيةٍ ، وأُصَنِّفُهما على حسبه ، فأَشْعُر حينَ أُلْقِى القلم الآن بسرور عظيم ، وذلك أننى ــ إذْ أردتُ العملَ فى سبيل الحقيقة الخالصة ــ أكون قد عَمِلْتُ ، كما هو حاصلُ القول ، من أَجْلِ النصرانية ، وتوسيع مَدَى تأثيرها فى التاريخ ، وبيانِ فِعْل نفوذها ، وإظهارِ فوز روحها فيما وراء حدودها ، ومن ثَمَّ مشاركتى بعضَ الشىء فى تمجيدها .

جدول الموافقات

بين التاريخين الهجرى والميلادى

من وفاة ابن سينا إلى سنة ٨٠٠ من الهجرة

هجرية	ميلادية	هجرية	ميلادية	هجرية	ميلادية	هجرية	ميلادية
٤٢٩	١٠٣٧	٤٤٥	١٠٥٣	٤٦١	١٠٦٨	٤٧٧	١٠٨٤
٤٣٠	١٠٣٨	٤٤٦	١٠٥٤	٤٦٢	١٠٦٩	٤٧٨	١٠٨٥
٤٣١	١٠٣٩	٤٤٧	١٠٥٥	٤٦٣	١٠٧٠	٤٧٩	١٠٨٦
٤٣٢	١٠٤٠	٤٤٨	١٠٥٦	٤٦٤	١٠٧١	٤٨٠	١٠٨٧
٤٣٣	١٠٤١	٤٤٩	١٠٥٧	٤٦٥	١٠٧٢	٤٨١	١٠٨٨
٤٣٤	١٠٤٢	٤٥٠	١٠٥٨	٤٦٦	١٠٧٣	٤٨٢	١٠٨٩
٤٣٥	١٠٤٣	٤٥١	١٠٥٩	٤٦٧	١٠٧٤	٤٨٣	١٠٩٠
٤٣٦	١٠٤٤	٤٥٢	١٠٦٠	٤٦٨	١٠٧٥	٣٨٤	١٠٩١
٤٣٧	١٠٤٥	٤٥٣	١٠٦١	٤٦٩	١٠٧٦	٤٨٥	١٠٩٢
٤٣٨	١٠٤٦	٤٥٤	١٠٦٢	٤٧٠	١٠٧٧	٤٨٦	١٠٩٣
٤٣٩	١٠٤٧	٤٥٥	١٠٦٣	٤٧١	١٠٧٨	٤٨٧	١٠٩٤
٤٤٠	١٠٤٨	٤٥٦	١٠٦٣	٤٧٢	١٠٧٩	٤٨٨	١٠٩٥
٤٤١	١٠٤٩	٤٥٧	١٠٦٤	٤٧٣	١٠٨٠	٤٨٩	١٠٩٥
٤٤٢	١٠٥٠	٤٥٨	١٠٦٥	٤٧٤	١٠٨١	٤٩٠	١٠٩٦
٤٤٣	١٠٥١	٤٥٩	١٠٦٦	٤٧٥	١٠٨٢	٤٩١	١٠٩٧
٤٤٤	١٠٥٢	٤٦٠	١٠٦٧	٤٧٦	١٠٨٣	٤٩٢	١٠٩٨

هجرية	ميلادية	هجرية	ميلادية	هجرية	ميلادية	هجرية	ميلادية
٤٩٣	١٠٩٩	٥١٥	١١٢١	٥٣٧	١١٤٢	٥٥٩	١١٦٣
٤٩٤	١١٠٠	٥١٦	١١٢٢	٥٣٨	١١٤٣	٥٦٠	١١٦٤
٤٩٥	١١٠١	٥١٧	١١٢٣	٥٣٩	١١٤٤	٥٦١	١١٦٥
٤٩٦	١١٠٢	٥١٨	١١٢٤	٥٤٠	١١٤٥	٥٦٢	١١٦٦
٤٩٧	١١٠٣	٥١٩	١١٢٥	٥٤١	١١٤٦	٥٦٣	١١٦٧
٤٩٨	١١٠٤	٥٢٠	١١٢٦	٥٤٢	١١٤٧	٥٦٤	١١٦٨
٤٩٩	١١٠٥	٥٢١	١١٢٧	٥٤٣	١١٤٨	٥٦٥	١١٦٩
٥٠٠	١١٠٦	٥٢٢	١١٢٨	٥٤٤	١١٤٩	٥٦٦	١١٧٠
٥٠١	١١٠٧	٥٢٣	١١٢٨	٥٤٥	١١٥٠	٥٦٧	١١٧١
٥٠٢	١١٠٨	٥٢٤	١١٢٩	٥٤٦	١١٥١	٥٦٨	١١٧٢
٥٠٣	١١٠٩	٥٢٥	١١٣٠	٥٤٧	١١٥٢	٥٦٩	١١٧٣
٥٠٤	١١١٠	٥٢٦	١١٣١	٥٤٨	١١٥٣	٥٧٠	١١٧٤
٥٠٥	١١١١	٥٢٧	١١٣٢	٥٤٩	١١٥٤	٥٧١	١١٧٥
٥٠٦	١١١٢	٥٢٨	١١٣٣	٥٥٠	١١٥٥	٥٧٢	١١٧٦
٥٠٧	١١١٣	٥٢٩	١١٣٤	٥٥١	١١٥٦	٥٧٣	١١٧٧
٥٠٨	١١١٤	٥٣٠	١١٣٥	٥٥٢	١١٥٧	٥٧٤	١١٧٨
٥٠٩	١١١٥	٥٣١	١١٣٦	٥٥٣	١١٥٨	٥٧٥	١١٧٩
٥١٠	١١١٦	٥٣٢	١١٣٧	٥٥٤	١١٥٩	٥٧٦	١١٨٠
٥١١	١١١٧	٥٣٣	١١٣٨	٥٥٥	١١٦٠	٥٧٧	١١٨١
٥١٢	١١١٨	٥٣٤	١١٣٩	٥٥٦	١١٦٠	٥٧٨	١١٨٢
٥١٣	١١١٩	٥٣٥	١١٤٠	٥٥٧	١١٦١	٥٧٩	١١٨٣
٥١٤	١١٢٠	٥٣٦	١١٤١	٥٥٨	١١٦٢	٥٨٠	١١٨٤

هجرية	ميلادية	هجرية	ميلادية	هجرية	ميلادية	هجرية	ميلادية
٥٨١	١١٨٥	٦٠٣	١٢٠٦	٦٢٥	١٢٢٧	٦٤٧	١٢٤٩
٥٨٢	١١٨٦	٦٠٤	١٢٠٧	٦٢٦	١٢٢٨	٦٤٨	١٢٥٠
٥٨٣	١١٨٧	٦٠٥	١٢٠٨	٦٢٧	١٢٢٩	٦٤٩	١٢٥١
٥٨٤	١١٨٨	٦٠٦	١٢٠٩	٦٢٨	١٢٣٠	٦٥٠	١٢٥٢
٥٨٥	١١٨٩	٦٠٧	١٢١٠	٦٢٩	١٢٣١	٦٥١	١٢٥٣
٥٨٦	١١٩٠	٦٠٨	١٢١١	٦٣٠	١٢٣٢	٦٥٢	١٢٥٤
٥٨٧	١١٩١	٦٠٩	١٢١٢	٦٣١	١٢٣٣	٦٥٣	١٢٥٥
٥٨٨	١١٩٢	٦١٠	١٢١٣	٦٣٢	١٢٣٤	٦٥٤	١٢٥٦
٥٨٩	١١٩٣	٦١١	١٢١٤	٦٣٣	١٢٣٥	٦٥٥	١٢٥٧
٥٩٠	١١٩٣	٦١٢	١٢١٥	٦٣٤	١٢٣٦	٦٥٦	١٢٥٨
٥٩١	١١٩٤	٦١٣	١٢١٦	٦٣٥	١٢٣٧	٦٥٧	١٢٥٨
٥٩٢	١١٩٥	٦١٤	١٢١٧	٦٣٦	١٢٣٨	٦٥٨	١٢٥٩
٥٩٣	١١٩٦	٦١٥	١٢١٨	٦٣٧	١٢٣٩	٦٥٩	١٢٦٠
٥٩٤	١١٩٧	٦١٦	١٢١٩	٦٣٨	١٢٤٠	٦٦٠	١٢٦١
٥٩٥	١١٩٨	٦١٧	١٢٢٠	٦٣٩	١٢٤١	٦٦١	١٢٦٢
٥٩٦	١١٩٩	٦١٨	١٢٢١	٦٤٠	١٢٤٢	٦٦٢	١٢٦٣
٥٩٧	١٢٠٠	٦١٩	١٢٢٢	٦٤١	١٢٤٣	٦٦٣	١٢٦٤
٥٩٨	١٢٠١	٦٢٠	١٢٢٣	٦٤٢	١٢٤٤	٦٦٤	١٢٦٥
٥٩٩	١٢٠٢	٦٢١	١٢٢٤	٦٤٣	١٢٤٥	٦٦٥	١٢٦٦
٦٠٠	١٢٠٣	٦٢٢	١٢٢٥	٦٤٤	١٢٤٦	٦٦٦	١٢٦٧
٦٠١	١٢٠٤	٦٢٣	١٢٢٦	٦٤٥	١٢٤٧	٦٦٧	١٢٦٨
٦٠٢	١٢٠٥	٦٢٤	١٢٢٦	٦٤٦	١٢٤٨	٦٦٨	١٢٦٩

هجرية	ميلادية	هجرية	ميلادية	هجرية	ميلادية	هجرية	ميلادية
٦٦٩	١٢٧٠	٦٩٦	١٢٩٦	٧٢٣	١٣٢٣	٧٥٠	١٣٤٩
٦٧٠	١٢٧١	٦٩٧	١٢٩٧	٧٢٤	١٣٢٣	٧٥١	١٣٥٠
٦٧١	١٢٧٢	٦٩٨	١٢٩٨	٧٢٥	١٣٢٤	٧٥٢	١٣٥١
٦٧٢	١٢٧٣	٦٩٩	١٢٩٩	٧٢٦	١٣٢٥	٧٥٣	١٣٥٢
٦٧٣	١٢٧٤	٧٠٠	١٣٠٠	٧٢٧	١٣٢٦	٧٥٤	١٣٥٣
٦٧٤	١٢٧٥	٧٠١	١٣٠١	٧٢٨	١٣٢٧	٧٥٥	١٣٥٤
٦٧٥	١٢٧٦	٧٠٢	١٣٠٢	٧٢٩	١٣٢٨	٧٥٦	١٣٥٥
٦٧٦	١٢٧٧	٧٠٣	١٣٠٣	٧٣٠	١٣٢٩	٧٥٧	١٣٥٦
٦٧٧	١٢٧٨	٧٠٤	١٣٠٤	٧٣١	١٣٣٠	٧٥٨	١٣٥٦
٦٧٨	١٢٧٩	٧٠٥	١٣٠٥	٧٣٢	١٣٣١	٧٥٩	١٣٥٧
٦٧٩	١٢٨٠	٧٠٦	١٣٠٦	٧٣٣	١٣٣٢	٧٦٠	١٣٥٨
٦٨٠	١٢٨١	٧٠٧	١٣٠٧	٧٣٤	١٣٣٣	٧٦١	١٣٥٩
٦٨١	١٢٨٢	٧٠٨	١٣٠٨	٧٣٥	١٣٣٤	٧٦٢	١٣٦٠
٦٨٢	١٢٨٣	٧٠٩	١٣٠٩	٧٣٦	١٣٣٥	٧٦٣	١٣٦١
٦٨٣	١٢٨٤	٧١٠	١٣١٠	٧٣٧	١٣٣٦	٧٦٤	١٣٦٢
٦٨٤	١٢٨٥	٧١١	١٣١١	٧٣٨	١٣٣٧	٧٦٥	١٣٦٣
٦٨٥	١٢٨٦	٧١٢	١٣١٢	٧٣٩	١٣٣٨	٧٦٦	١٣٦٤
٦٨٦	١٢٨٧	٧١٣	١٣١٣	٧٤٠	١٣٣٩	٧٦٧	١٣٦٥
٦٨٧	١٢٨٨	٧١٤	١٣١٤	٧٤١	١٣٤٠	٧٦٨	١٣٦٦
٦٨٨	١٢٨٩	٧١٥	١٣١٥	٧٤٢	١٣٤١	٧٦٩	١٣٦٧
٦٨٩	١٢٩٠	٧١٦	١٣١٦	٧٤٣	١٣٤٢	٧٧٠	١٣٦٨
٦٩٠	١٢٩١	٧١٧	١٣١٧	٧٤٤	١٣٤٣	٧٧١	١٣٦٩
٦٩١	١٢٩١	٧١٨	١٣١٨	٧٤٥	١٣٤٤	٧٧٢	١٣٧٠
٦٩٢	١٢٩٢	٧١٩	١٣١٩	٧٤٦	١٣٤٥	٧٧٣	١٣٧١
٦٩٣	١٢٩٣	٧٢٠	١٣٢٠	٧٤٧	١٣٤٦	٧٧٤	١٣٧٢
٦٩٤	١٢٩٤	٧٢١	١٣٢١	٧٤٨	١٣٤٧	٧٧٥	١٣٧٣
٦٩٥	١٢٩٥	٧٢٢	١٣٢٢	٧٤٩	١٣٤٨	٧٧٦	١٣٧٤

هجرية	ميلادية	هجرية	ميلادية	هجرية	ميلادية	هجرية	ميلادية
٧٧٧	١٣٧٥	٧٨٣	١٣٨١	٧٨٩	١٣٨٧	٧٩٥	١٣٩٢
٧٧٨	١٣٧٦	٧٨٤	١٣٨٢	٧٩٠	١٣٨٨	٧٩٦	١٣٩٣
٧٧٩	١٣٧٧	٧٨٥	١٣٨٣	٧٩١	١٣٨٨	٧٩٧	١٣٩٤
٧٨٠	١٣٧٨	٧٨٦	١٣٨٤	٧٩٢	١٣٨٩	٧٩٨	١٣٩٥
٧٨١	١٣٧٩	٧٨٧	١٣٨٥	٧٩٣	١٣٩٠	٧٩٩	١٣٩٦
٧٨٢	١٣٨٠	٧٨٨	١٣٨٦	٧٩٤	١٣٩١	٨٠٠	١٣٩٧

فهرس الموضوعات

	صفحة
مقدمة الأستاذ أكرم زعيتر	٥
مقدمة المؤلف	٩
الفصل الأول ـ علم الكلام قبل الغزالى	١٣
الفصل الثانى ـ الغزالى ، سيرته وكتبه	٣٥
الفصل الثالث ـ مكافحة الفلاسفة	٥٧
الفصل الرابع ـ علم الكلام عند الغزالى	٨١
الفصل الخامس ـ علم الكلام بعد الغزالى	١٠٣
الفصل السادس ـ الأخلاق	١١٩
الفصل السابع ـ التصوف قبل الغزالى	١٥٧
الفصل الثامن ـ تصوف الغزالى	١٧٩
الفصل التاسع ـ متصوفة العرب بعد الغزالى	٢٠١
الفصل العاشر ـ شعراء الفرس المتصوفون	٢٣٥

